Dr. Moh. Fauzi, M.Ag.

PUSTAKA PELAJAR

FIKIH ANTI KEKERASAN SEKSUAL

WALISONGO

FIKIH ANTI KEKERASAN SEKSUAL

Dr. Moh. Fauzi, M.Ag.

FIKIH ANTI KEKERASAN SEKSUAL

PUSTAKA PELAJAR

FIKIH ANTI KEKERASAN SEKSUAL

Cetakan Pertama • **Maret 2023**
Penulis • **Dr. Moh. Fauzi, M.Ag.**

Perwajahan Buku • **Jendro**
Pemeriksa Aksara • **Risty**
Sampul Depan • **Riyanto**
Pracetak • **Riyanto**

Diterbitkan oleh

PUSTAKA PELAJAR

Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. [0274] 381542 Faks. [0274] 383083
E-mail: pustakapelajar@yahoo.com
Website: pustakapelajar.co.id

ISBN: **978-623-236-346-5**

PERSEMBAHAN

- Kedua orang tua dan mertua tercinta yang sedang menikmati kasih sayang Allah di alam *barzah*; ayahanda *almarḥūm* K.H. Bushiri dan *almarḥūm* H. Charis, serta ibunda *almarḥūmah* Hj. Siti Rohmah dan *almarḥūmah* Hj. Komariyah
- Istri tercinta, Umi Zaidah, S.Ag (De' Za'), sebagai Kado 17 Tahun Pernikahan FaZa (17 Juli 2005)
- Tiga putra terkasih, Mas Barra (calon Sainstis), Kakak Azra (calon Kapolri yang humanis-filantropis), dan Adik Mahir (calon Imam Besar Masjid Istiqlal)
- Para aktivis Perempuan

Kata Pakar Fikih dan Aktivis Perempuan tentang Buku Ini

Buku ini menarik dan langka. Isu kekerasan seksual disorot dan dianalisis dari beragam disiplin pengetahun: budaya, pandangan keagamaan, hukum positif dan kebijakan-kebijakan internasional dalam dunia muslim dan konvensi internasional. Saya berharap buku ini dibaca oleh publik luas.

Dr. (HC) K.H. Husein Muhammad
Ulama kharismatik Pengasuh Pondok Pesantren
Dar al-Tauhid Arjawinangun Cirebon Jawa Barat

Korban perkosaan rentan dinilai sebagai pelaku zina karena tidak mampu menghadirkan empat orang saksi atau tidak adanya pengakuan pelaku. Buku tulisan Dr. Moh. Fauzi, M.Ag. ini menjadi sangat penting karena membahas kekerasan seksual dengan mempertimbangkan keragaman dan dinamikanya sehingga untuk kasus korban perkosaan lebih dapat dilindungi hak-haknya dan jauh dari dicap sebagai pelaku zina.

Dr. Nur Rofi'ah, Bil. Uzm
Dosen Program Pascasarjana
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta

Fikih telaah dituduh ikut mengabadikan kekerasan seksual baik dalam ruang publik maupun domestik. Fikih tentang Nikah *Sirri*, Nikah Mut'ah, kepatuhan mutlak istri untuk melayani seksualitas suami, pemaksaan perkawinan oleh keluarga, perkawinan anak, khitan perempuan adalah beberapa isu fikih yang disinyalir menyumbang terjadinya kekerasan seksual. Buku yang ditulis Sahabat saya Dr. Fauzi ini membuktikan sebaliknya. Bahwa kehadiran Islam, termasuk di dalamnya fikih, salah satu tujuan utamanya ada- lah untuk menghapuskan kekerasan, termasuk kekerasan seksual. Ayat-ayat dalam kitab suci Al-Qur'an membuktikan semua itu.

Kyai Imam Nahe'i, M.HI.
Komisioner Komnas Perempuan dan Dosen
Ma'had Aly Situbondo Jawa Timur

Saya mengucapkan selamat dan merasa bahagia atas terbitnya buku *Fikih Anti Kekerasan Seksual* yang ditulis oleh Dr. Moh. Fauzi, M.Ag. Buku ini terbit *timely*, sangat tepat waktunya, di tengah konteks masyarakat yang mulai terdidik dan terbuka terhadap isu kekerasan seksual. Kekerasan seksual sudah lama terjadi di berbagai ranah kehidupan kita, baik di rumah, tempat bekerja dan lembaga pendidikan atau di ranah publik lainnya, ruang antara rumah dan tempat bekerja atau belajar. Namun kecenderungan yang ada adalah korban dibungkam, tidak dipercaya, dipersulit caranya untuk mendapat keadilan dan disalahkan, padahal yang jelas bersalah adalah pelaku. Pada April 2022, setelah perjalanan yang panjang, Undang-Undang Tindak Pidana Kekerasan Seksual telah disahkan. Disahkannya Undang-Undang (UU) ini diharapkan dapat mengubah sikap masyarakat untuk lebih berempati dan berpihak pada korban. Namun sebagai masyarakat beragama, khususnya Islam, masyarakat Indonesia memerlukan justifikasi agama untuk lebih mendukung pencegahan dan penanganan kasus kekerasan seksual. Buku ini merupakan salah satu bentuk dukungan pemahaman agama (fikih) kepada korban, terutama korban perkosaan, untuk bisa lebih mudah mendapat keadilan.

Prof. Dra. Nina Nurmila, MA, Ph.D.
Guru Besar Ilmu Fikih UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Fikih itu bukan hukum positif yang harus ditaati masyarakat di mana fikih itu dirumuskan. Fikih adalah sejarah pemikiran dan keputusan hukum Islam pada masa lalu yang memiliki ruang dan waktunya sendiri. Memberlakukan fikih hari ini dibutuhkan analisis konteks untuk penyesuaian dan perubahan agar hukum yang berlaku bisa mewujudkan keadilan dan kemaslahatan, termasuk dalam persoalan relasi laki-laki dan perempuan. Buku ini adalah kompilasi fikih yang lengkap tentang kekerasan seksual beserta upaya preventif dan kuratifnya yang anda bisa menemukannya di sini. Namun untuk mengimplementasikan di Indonesia, diperlukan perspektif keadilan dan kemaslahatan serta analisis konteks yang mendalam agar keadilan Islam terwujud menjadi *rahmatan lil 'alamin*.

Dr. Marzuki Wahid, MA
Rektor Institut Studi Islam Fahmina (ISIF) Cirebon, dan Mudir Ma'had Aly Kebon Jambu Babakan Ciwaringin Cirebon Jawa Barat

Blaming the victim (menyalahkan korban) seringkali terjadi pada kasus-kasus kekerasan seksual dan tidak jarang mengatasnamakan agama untuk lebih menerpurukkan korban. Buku yang ditulis oleh Dr. Fauzi Umma ini mengupas tuntas kekerasan seksual dari berbagai perspektif yang intinya korban harus dilindungi.

Nyai Hj. Hindun Anisah
Pengasuh Pesantren Hasyim Asy'ari Bangsri
Jepara Jawa tengah

Buku berjudul Fikih Anti Kekerasan Seksual karya Dr. Moh. Fauzi, M.Ag ini keren. Pertama karena kajiannya terfokus pada satu isu penting yang hingga kini menjadi perhatian serius para ilmuwan, kriminolog, para ulama dan aktifis gender. Kasus kekerasan seksual masih sangat tinggi, sementara wawasan masyarakat terkait hal ini masih minim. Kedua, analisis fikihnya tidak melulu normatif-teologis. Buku ini menyediakan ruang yang luas untuk dioptimalkannya berbagai *tools of analysis* yang berkembang dalam disiplin *social sciences* and *humanities* untuk mendudukkan isu kekerasan seksual dalam hukum Islam, mulai dari definisinya, jenis, prosedur pembuktiannya hingga kemungkinan alternatif-alternatif hukumannya yang relevan dengan perkembangan peradaban manusia. Tentu ujungnya untuk menghadirkan fikih yang lebih fungsional dalam menyelesaikan problem kemasyarakatan dan kemanusiaan, serta menghadirkan kemaslahatan yang menjadi inti syari'ah.

Prof. Dr. Musahadi, M.Ag
Guru Besar Fikih Universitas Islam Negeri
Walisongo Semarang

Banyak sekali studi akademis tentang pemikiran Islam kontemporer yang berkembang mulai dekade abad 20 an hingga kini terus berlangsung baik berupa kajian filosofis, sosial, ekonomi dan hukum, serta fikih peradaban maupun kajian gender. Khusus kajian dari para pemerhati Gender dan Perempuan, penulis buku ini telah ber- hasil mengelaborasi prinsip-prinsip dasar dengan argumentasi ayat, hadis serta pendapat para ulama mazhab Fikih *salaf* terkait dengan isu kekerasan seksual terutama terhadap perempuan dengan ana- lisis secara tajam dan mendalam.

Buku Fikih Anti Kekerasan Seksual ini merupakan upaya improvisasi penulis dalam menganalisis isu kekerasan seksual yang memudahkan bagi pemikir fikih dan aktivis perempuan dan gender untuk mendapatkan informasi signifikan dengan merujuk buku ini.

Dalam buku ini pembaca bisa menemukan kajian isu kekerasan seksual yang dibahas secara rinci, sistematis dan runut menurut logika pikir dengan menunjukkan landasan hukum dan moral serta epistimologis normatif dengan uraian berbagai pemikiran tokoh fikih dari berbagai mazhab yang berkembang hingga kini yang diungkap oleh penulis dengan memakai istilah khas fikih sebagai *core of the core* (inti dari inti kajian anti kekerasan seksual) buku ini.

Buku ini menarik karena ditulis memakai model *unity of sciences* (kesatuan ilmu) dengan meminjam teori Ilmu Sosiologi, yakni ilmu yang membicarakan tentang struktur sosial, proses sosial dan perubahan sosial. Dalam hal ini ada keterkaitan antara unsur- unsur sosial dengan tindakan kekerasan seksual. Semakin menja- mur dan merebaknya kekerasan seksual di tengah masyarakat di- analisis dengan mengaitkannya dengan aspek struktur, proses dan perubahan sosial masyarakatnya. Ketiga unsur sosial tersebut turut serta memproduksi, membentuk dan mempengaruhi terjadinya kekerasan seksual di masyarakat.

Penulis telah berhasil menyajikan gagasan fikih anti kekerasan seksual secara rinci dengan dasar hukum normatif dari al- Qur'an dan hadis serta hasil ijtihad dan pendapat ulama mazhab yang masyhur sehingga mempermudah bagi pembaca dan pemer- hati hukum Islam untuk menjadikan sebagai bahan referensi dalam upaya mendapatkan informasi komprehensif dalam rangka pengembangan kajian ilmu fikih kontemporer terutama pada domain perlindungan perempuan serta pencegahan terhadap kekerasan seksual.

Pada akhirnya perlu saya sampaikan apresiasi setinggi-tinggi-nya kepada penulis buku ini atas jerih payah, kelelahannya dalam menggali mutiara demi kemuliaan dan kehormatan sekaligus perlindungan hak-hak kehidupan perempuan sebagai ibu, istri dan juga anak kita. Buku:" Fikih Anti Kekerasan Seksual" ini melawan, menentang dan memusuhi segala bentuk kekerasan seksual dantidak ada toleransi terhadap segala bentuk kekerasan seksual (*no tolerance to all sexsual harrasment*) dengan dukungan bukti-bukti dan argumen normatifnya dari jumhur ulama fikih yang sepakat menen- tang segala bentuk tindakan kekerasan seksual, baik melalui upaya preventif maupun kuratif yang sudah dihadirkan dalam buku ini.

Karya buku ini sangat penting untuk dimiliki dan dibaca karena penulis telah berhasil mendiskusikan dan menganalisis secara lengkap dan memadai dalam rangka mencari rujukan hukum normatif dari sumber primer dari berbagai tokoh mazhab fiqh ma-

syhur dalam rangka menemukan dan memberikan makna dari tema-tema yang bersumber dari teks (al-Qur'an dan hadis) serta hasil ijtihad ulama baik dari ulama *mutaqaddimin* maupun *mutaa- khirin* serta didukung dengan hasil keputusan dari berbagai kalang- an pemerhati perempuan di tingkat nasional, regional dan global serta dukungan fakta empiris dan realita kejadian di lapangan yang selama ini semakin masif.

Semoga hasil jerih payah yang luar biasa serta kelelahannya dalam mengkaji sekaligus membela perempuan melalui karya ini menjadi bagian dari amal kebaikan penulis dalam rangka pengabdi- an ilmunya untuk sesama, semoga Allah SWT mencatatnya sebagai *'ilman nafi'an mubarakan wa 'amalan shalihan mutaqabbalan*. Amin.

Prof. Dr. Hj. Siti Mujibatun, M.Ag.
Guru Besar dan Pegiat Perempuan & Gender
UIN Walisongo Semarang

FIKIH PEMULIAAN HUBUNGAN SUAMI-ISTRI:

Saya menyambut gembira terbitnya buku *Fikih Anti Kekerasan Seksual* yang ditulis oleh sahabat saya, Dr. Moh. Fauzi, M.Ag. Saya mengenal Kang Fauzi sebagai aktivis gender tulen. Ia berani bersu- ara keras dan terang-terangan menentang praktik poligami di ha- dapan pelaku poligami. Seolah sangat yakin bahwa dirinya tidak mungkin berpoligami bagaimanapun keadaannya nanti.

Relasi suami-istri yang setara dan berkeadilan juga menjadi paket keprihatinan yang selalu menjadi nafas perjuangan dan pemi- kirannya. Perempuan adalah mitra laki-laki. Perempuan bukan *kanca wingking* atau *suwarga nunut neraka katut* dari para suami. Perempuan bukan manusia kelas dua setelah laki-laki. Itulah pikir- an-pikiran Kang Fauzi.

Karena itulah, saya membayangkan betapa istri Kang Fauzi sangat bahagia mendapatkan suami seperti dirinya. Suaminya anti-poligami sejati dan istri Kang Fauzi akan menjadi satu-satunya bida- dari di rumah, tidak mungkin diduakan. Betapa gembiranya seo- rang istri mendapatkan komitmen lahir-batin dari suaminya seperti itu. Istri Kang Fauzi pastilah diperlakukan secara setara dan adil. Dibahagiakan lahir dan batin.

Saya juga membayangkan, Kang Fauzi pastilah sesekali me- masak, mencuci, menyetrika dan melakukan pekerjaan domestik lainnya. Di sisi lain, istrinya dibiarkan asyik main HP atau nonton sinetron favorit. Mungkin saja, siapa tahu.

Meskipun lagi *pengen-pengennya*, Kang Fauzi pasti memiliki kendali "bak malaikat" untuk menaklukkan dorongan seksualnya di saat istri lagi tidak *mood* melayani. Kang Fauzi pasti maklum ditinggal *nglepus* istrinya duluan, meski nafsu birahinya lagi memuncak *nggak karu-karuan.* Pantang bagi seorang aktivis gender memaksa istrinya memenuhi kebutuhan biologis suaminya.

Kang Fauzi pastilah yakin seyakin-yakinnya, bahwa hubungan suami-istri berdasar paksaan, selain tidak berkah, pasti menyinggung martabat dirinya sebagai pegiat gender. Jiwa fuqahanya pasti berkata: "haram hukumnya memaksa istri berhubungan intim dengan suami." Tekadnya bulat. Pantang bagi suami memaksa istri berhubungan badan jika istri tidak rida. Meskipun Kang Fauzi hafal bunyi hadits yang menyatakan seorang istri akan dilaknat jika berani menolak ajakan suami untuk berhubungan badan. Begitu kira-kira pikiran dan perilaku Kang Fauzi dengan istrinya.

Berdasarkan pengamatan dan persahabatan saya dengan Kang Fauzi selama lebih dari dua puluh tahun, buku ini hakikatnya penegasan komitmen dan kristalisasi Kang Fauzi pada isu-isu gender. Saya tidak heran juga, bila pilihan judul menggunakan diksi yang lugas dan tegas, yang menggambarkan sikap penulisnya.

Kang Fauzi, meski telah tercerahkan dengan ilmu-ilmu sosial dan berbagai pendekatan multidisipliner lainnya, sikap galaknya tampak dalam buku ini. Memang, sebagai aktivis gender, ia akan menyalak dan tidak ada kompromi jika terjadi relasi suami-istriyang timpang. Sikap ini mengingatkan saya pada sang mentor *(Allahumma ighfir laha)* yang "galaknya" sebelas dua belas dengan Kang Fauzi.

Dengan cara berbeda, pemerintah juga ikut andil dalam upaya mencegah terjadinya kekerasan seksual di masyarakat. Pemerintah bersama DPR telah sepakat dengan lahirnya UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Menteri Aga-ma juga telah menandatangani Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 73 Tahun 2022 tentang Pencegahan dan Penanganan Keke- rasan Seksual di Satuan Pendidikan pada Kementerian Agama.

Saya masih ingat awal mula lahirnya PMA di atas hingga disahkan oleh Menteri Agama. Di awal masa penugasan saya selaku Staf Ahli Menteri Agama Bidang Hukum dan Hak Asasi, pada akhir tahun 2021, Menteri Agama menerima kunjungan Komnas Perempuan dan saya ikut mendampingi. Salah satu topik yang dibicarakan soal kekerasan seksual yang marak terjadi di kampus.

Komnas Perempuan sendiri, sebenarnya memuji langkah Ke-

menterian Agama karena telah memiliki regulasi penanganan kekerasan seksual, meski masih dalam bentuk Surat Keputusan Dirjen Pendidikan Islam Nomor 5494 Tahun 2019 tentang Pedoman Pencegahan dan Penanggulangan Kekerasan Seksual pada Perguruan Tinggi Islam. Dengan segala kekurangannya, Komnas perempuan mengakui bahwa regulasi ini mendahului kementarian lain yang juga menangani pendidikan tinggi.

Melihat urgensinya, Kementerian Agama sangat membutuhkan regulasi seperti itu sebagai pedoman penanganan dan pencegahan kekerasan seksual di lingkungan pendidikan, termasuk pesantren. Bersama dengan Direktorat Pendidikan Diniyyah dan Pondok Pesantren, diskusi tentang hal ini mulai dibicarakan intensif. Ormas Keagamaan, satuan pendidikan, pesantren dan Kementerian/Lembaga terlibat dalam pembahasan di atas hingga lahirlah PMA di atas.

Yang ingin saya tekankan, bahwa Indonesia telah memiliki fikih nasional pencegahan dan penanganan kekerasan seksual, sebagaimana tercantum dalam UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual dan Peraturan Menteri Agama (PMA) Nomor 73 Tahun 2022 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Satuan Pendidikan pada Kementerian Agama.

Fikih nasional ini lebih khas, kontekstual dan sesuai dengan basis sosial bangsa Indonesia. Definisi dan jenis-jenis kekerasan seksual relatif sesuai dengan zamannya, meski memang tidak sempurna. Bagaimanapun kekurangannya, fikih nasional pencegahan dan penanganan kekerasan seksual ini akan jauh lebih mudah disempurnakan di masa datang, jika wujud konkrit regulasinya sudah ada sekarang. Dan yang lebih penting, bangsa ini telah memiliki payung hukum pencegahan dan penanganan kekerasan seksual, termasuk hukumannya.

Tanpa bermaksud membandingkan, buku *Fikih Anti Kekerasan Seksual* makin melengkapi dan menyempurnakan horizon dan pengetahuan masyarakat tentang kekerasan seksual. Lewat bukuini, masyarakat makin sadar bahwa korban kekerasan seksual akan menderita dan trauma sepanjang hidupnya karena itu kekerasan seksual harus dicegah. Bagi pelaku kekerasan seksual, hukumannya bukan hanya pidana tetapi juga berdosa besar dan berlipat ganda.

Aktivis gender, tokoh agama, cendekiawan dan para peneliti serta masyarakat pada umumnya wajib membaca buku ini. Pembaca akan mendapatkan perspektif yang unik terkait jenis-jenis kekerasan seksual yang ada dalam kitab kuning. Semoga buku ini ber-

manfaat dan mengalir jariyahnya untuk penulis. Amiiin.

Prof. Dr. Abu Rokhmad Musaki, M.Ag.
Staf Ahli Menteri Agama RI
Bidang Hukum dan Hak Asasi Manusia,
Plt. Rektor UIN Sumatera Utara Medan

Buku yang ditulis Mas Fauzi Umma ini merupakan komitmen penulis sebagai pegiat gender dan perempuan dalam menentang segala bentuk kekerasan seksual yang mayoritas korbannya kaum perempuan. Para aktivis khususnya dan masyarakat umum perlu membaca buku ini.

Umi Zaidah, S.Ag.
Istri penulis

PENGANTAR PENULIS

Puji Syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT yang telah melimpahkan nikmat dan taufiqNya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku ini dengan sebaik-baiknya.

Fikih, baik didefinisikan sebagai disiplin ilmu tentang hukum syara' maupun sebagai kumpulan hukum syara' yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci, merupakan produk hasil *ijtihad* manusia (Ulama'), bukan hukum yang langsung ditentukan Allah. Di sini, fikih memiliki ciri berbeda dan berkembang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat di mana fikih itu dirumuskan. Karena itu, pemerhati dan pengkaji fikih mesti memahami adagium "الفقه من لم يعرف االختالف لم يشم رائحة" (barangsiapa yang tidak memahami adanya perbedaan sebagai ciri khas fikih, maka dia tidak akan dapat mencium "kenikmatan" bau harumnya fikih).

Dilihat dari segi cakupan bidang-bidang fikih, mazhab Syafi'i mengkategorisasikannya menjadi 4 (empat) bidang; yakni *'ibadat, mu'amalat* (Hukum Perdata), *munakahat,* dan *jinayat* (Hukum Pidana). Jika dikembalikan pada kategorisasi ini, isu kekerasan seksual termasuk dalam bidang *jinayat*. Namun pada masa modern ini, muncul kecenderungan kategorisasi bidang fikih dihubungkan dengan sebuah isu. Misalnya: Fikih Ekologi, Fikih Perempuan, Fikih Ramah Anak, Fikih Kesehatan Reproduksi, Fikih Medis, Fikih Anti Korupsi, Fikih Anti HIV-AIDS, Fikih Anti Narkoba, Fikih Anti Kekerasan Seksual, dan lain-lainnya. Buku ini memilih menggunakan

kategori pembidangan fikih berdasarkan isu sehingga diberi judul "Fikih Anti Kekerasan Seksual".

Anti terhadap segala bentuk kekerasan seksual yang diungkapkan dengan memakai istilah khas fikih beserta terjemahan Indonesianya merupakan intisari buku ini. Misalnya fikih menyebutkan perbuatan-perbuatan yang dikategorikan sebagai kekerasan seksual seperti: perkosaan (*al-zina bi al-ikrah* atau *al-ightishab*), bersenggama atau menempelkan alat kelamin pada selain kemaluan (*al-wat'u fima duna al-farji*), menempelkan alat kelamin di perut (*tabtin*), merangkul atau memeluk (*mu'anaqah*), mencium (*taqbil*), meraba-raba dengan tangan, isyarat dengan mata (*al-ghamz*), perbuatan keji yang dilakukan dengan cara menyentuh kulit perempuan secara langsung (*al-mubasyarah al-fahisyah*), memasukkan penis ke tempat mana saja selain vagina, seperti dimasukkan ke mulut dan lainnya (*idkhal al-dzakar fi ayyi maudli'in ghair al-farj ka al-fam wa ghairih*), memasukkan anggota tubuh selain penis, seperti jari-jari dan lainnya ke vagina perempuan (*idkhal ayyi 'udlwin min a'dla'ih ghair dzakarih ka al-usbu'i wa nahwih fi al-farj*), laki-laki yang meletakkan pahanya di paha perempuan (*al-mufakhadzah*), atau laki-laki yang meletakkan penisnya di paha perempuan (*al-tafkhidz*), perbuatan tak senonoh/tercela yang dapat merusak kehormatan dan harga diri (*al-fi'l al-fadlih*), dan lain-lainnya.

Buku ini mengelaborasi upaya preventif fikih supaya tidak terjadi kekerasan seksual melalui berbagai larangan: mengumbar pandangan mata, berduaan (*khalwat*), cerita vulgar persenggamaan, dan berbagai perintah: berbusana yang etis, memisah tempat tidur anak laki-laki dan perempuan yang menginjak usia remaja, dan menikah bagi remaja yang sudah matang usia dan psikisnya. Di sam-

ping itu upaya kuratif fikih dengan mengungkap jenis dan sanksi bagi pelaku kekerasan seksual. Hal ini diharapkan menjadi *warning* bagi masyarakat sehingga tidak menjadi pelaku kekerasan seksual. Pada sisi lain, dengan memahami substansi fikih tersebut, masyarakat memiliki kesadaran yang tinggi sehingga dirinya tidak menjadi korban kekerasan seksual. Namun fakta di masyarakat menunjukkan jumlah kasus kekerasan seksual terus meningkat, sementara buku bahan bacaan yang berisi anti kekerasan seksual masih langka. Buku ini hadir mengisi ruang kosong bagi siapa pun yang peduli dengan isu kekerasan seksual, baik kalangan kampus maupun masyarakat luas.

Penulisan buku ini memakai model *unity of sciences* (kesatuan ilmu), dengan meminjam kaca mata Ilmu Sosiologi, yakni ilmu yang membicarakan tentang struktur sosial, proses sosial dan perubahan sosial. Dalam hal ini ada keterkaitan antara unsur-unsur sosial dengan tindakan kekerasan seksual. Semakin menjamur dan merebaknya kekerasan seksual di tengah masyarakat itu terkait dengan aspek struktur, proses dan perubahan sosial masyarakatnya. Bagaimana ketiga unsur sosial tersebut turut serta memproduksi, membentuk dan mempengaruhi terjadinya kekerasan seksual di masyarakat. Oleh karena itu, penentuan jenis hukuman dalam *qisas-diyat, hudud,* dan *ta'zir* dalam fikih *jinayat* itu tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosial pada masa itu. Misalnya, hukuman "balasan sepadan" dalam *qisas,* hukuman *rajam* bagi pezina *muhsan,* cambuk bagi pezina *ghairu muhsan* dan penuduh zina, semuanya disesuai- kan dengan kondisi saat itu. Demikian juga pembedaan pemberian sanksi dalam tindak pidana juga didasarkan atas perbedaan status dan strata sosial seseorang. Misalnya, hukuman bagi seorang budak

separo orang merdeka dan hukuman bagi istri Nabi dilipatkan dua kali lipat, karena terkait tinggi-rendahnya status dan kedudukan sosial seseorang.

Buku ini diharapkan ibarat "setetes air" bagi orang yanghaus dan dahaga di bawah terik panas Matahari yang menyengat. Meskipun belum dapat menghilangkan rasa haus dan dahaganya secara total, setidaknya dapat menyegarkan tenggorokannya. Untuk memenuhi harapan tersebut buku ini hadir di hadapan para pembaca. Gambaran singkat isi buku ini adalah, setelah bagian Pendahuluan, diawali dengan uraian tentang kekerasan seksual dalam perspektif regulasi dan sosiologi masyarakat, yang meliputi: pengertian kekerasan seksual, jenis dan bentuk kekerasan seksual, dan kekerasan seksual dalam regulasi global dan nasional, serta keterkaitan antara unsur-unsur sosial dengan kekerasan seksual.

Bab berikutnya membahas pola relasi seksual dan isu kekerasan seksual dalam fikih, yang berisi tentang pola relasi seksual dalam islam yang terdiri dari rambu-rambu dalam relasi seksual dan orientasi seksual, dan pernikahan sebagai wadah penyaluran seksual yang sah. Sub bab berikutnya tentang macam-macam tindakpidana dan posisi kekerasan seksual dalam fikih *jinayat*.

Pada pembahasan berikutnya dikaji tentang perbincanganisu kekerasan seksual dalam fikih yang terdiri dari kajian tentang bentuk dan sanksi kekerasan seksual dalam fikih, macam-macam alternatif sanksi *ta'zir* bagi pelaku kekerasan seksual, dan pembuk- tian perkosaan berperspektif korban: sebuah contoh gagasan fikih anti kekerasan seksual. Buku ini diakhiri dengan bagian penutup yang berisi kesimpulan dari keseluruhan isi buku.

Penulis menyadari bahwa Buku ini dapat hadir ke tengah

para pembaca karena adanya dukungan berbagai pihak. Secara khusus, penulis berterima kasih kepada Istri tercinta, Umi Zaidah, S.Ag (De' Za') dan ketiga "jagoan" penulis tersayang: M. Barra IdealisFaza, M. Azra Reformis Faza, dan M. Mahir Spiritualis Faza yang menjadi spirit batin petualangan penulis dalam menimba dan me- nyemai ilmu. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada LP2M UIN Walisongo atas bantuan fasilitasinya. Demikian juga kepada Penerbit Pustaka Pelajar yang telah bersedia menerbitkan dan menyebarluaskan gagasan ini dan semua pihak yang membantu secara langsung maupun tidak langsung. Penulis berdoa, semoga Allah *swt* membalas semuanya dengan balasan yang berlipat ganda, *amin ya mujib al-sa'ilin*.

Semoga buku yang masih jauh dari kesempurnaan ini bermanfaat, khususnya bagi pegiat anti segala bentuk kekerasan seksual dan umat Islam pada umumnya, amin…

Semarang, 15 Rabi'ul Akhir 1444 H
10 November 2022 M

Penulis,

Moh. Fauzi

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL iii

PERSEMBAHAN v

KATA PAKAR FIKIH, GENDER DAN AKTIVIS PEREMPUAN TENTANG BUKU INI vii

PENGANTAR PENULIS xv

DAFTAR ISI xxi

BAB I

PENDAHULUAN 1

BAB II

KEKERASAN SEKSUAL DALAM PERSPEKTIF REGULASI DAN SOSIOLOGI MASYARAKAT 11

A. Pengertian Kekerasan Seksual 11

B. Jenis dan Bentuk Kekerasan Seksual 15

C. Kekerasan Seksual dalam Perspektif Regulasi Global dan Nasional: Selayang Pandang 20

C.1. Kekerasan Seksual dalam Regulasi Global 20

C.1.1 Perspektif Hak Asasi Manusia 20

C.1.2 Perspektif *The International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW) 22

C.1.3 Perspektif Konferensi Nairobi 23

C.1.4 Perspektif Deklarasi Kairo Organisasi Konferensi Islam (OKI)_____24
C.1.5 Perspektif *Beijing Platform for Action*_____26
C.2. Kekerasan Seksual dalam Regulasi Nasional_____26
D. Keterkaitan Antara Unsur-Unsur Sosial dengan Kekerasan Seksual_____32

BAB III
POLA RELASI SEKSUAL DAN ISU KEKERASAN SEKSUAL DALAM FIKIH_____37
A. Pola Relasi Seksual dalam Islam_____37
A.1. Rambu-Rambu dalam Relasi Seksual_____37
A.2. Orientasi Seksual_____62
2.1. Heteroseksual_____62
2.2. Homoseksual_____62
A.3. Pernikahan sebagai Wadah Penyaluran Seksual yang Sah_____68
B. Macam-Macam Tindak Pidana dan Posisi Kekerasan Seksual dalam Fikih *Jinayat*_____81

BAB IV
PERBINCANGAN ISU KEKERASAN SEKSUAL DALAM FIKIH _____111
A. Kekerasan Seksual dalam Fikih: Bentuk dan Sanksinya_____111
B. Macam-Macam Alternatif Sanksi *Ta'zir* bagi Pelaku Kekerasan Seksual_____152

C. Pembuktian Perkosaan Berperspektif Korban: Sebuah Contoh Gagasan Fikih Anti Kekerasan Seksual_____166

BAB V

PENUTUP_____175

DAFTAR PUSTAKA_____177

BIODATA PENULIS_____187

BAB I
PENDAHULUAN

Kekerasan seksual merupakan perilaku yang sudah ada bersamaan dengan adanya interaksi manusia dalam kehidupan masyarakat. Namun akhir-akhir ini kekerasan seksual menjadi *trending issues* setelah semakin terkuaknya tindakan kekerasan seksual di lembaga-lembaga pendidikan, baik informal (Pesantren) maupun formal khususnya pada jenjang pendidikan tinggi (kampus). Banyak lembaga masyarakat yang fokus pada isu ini telah mempublikasikan data kekerasan seksual tersebut dengan jumlah angka kasus yang fantastis. Kasus-kasus yang terjadi di antaranya adalah pelecehan seksual (dicolek-colek tubuhnya, dirangkul tanpa persetujuan, dan lain-lainnya), kekerasan seksual yang menggunakan transmisi elektronik atau media *online*, bahkan sampai diperkosa. Catatan tahunan LBH APIK Semarang, pada tahun 2020-2021 menunjukkan angka kasus kekerasan seksual yang terjadi di lingkungan perguruan tinggi mencapai 55 kasus. Sementara dari hasil survei kekerasan seksual oleh BEM UNDIP Semarang, menunjukkan dari 771 respon- den, 173 atau 22.44% menunjukkan pernah mengalami/melihat/ mendengar tindakan pelecehan seksual di kampusnya. Temuan fak-ta kekerasan seksual yang terjadi dan mulai mengakar di lembaga pendidikan seperti perguruan tinggi juga ditunjukkan oleh BEMUNNES.[1]

[1] Jaringan Jawa Tengah Anti Kekerasan Seksual, *Press Release* "Urgensi

Kekerasan seksual tidak hanya terjadi di lingkungan dunia pendidikan, melainkan juga dalam kehidupan masyarakat. Pada tahun 2021, LRC-KJHAM mencatat kasus kekerasan seksual merupakan kasus tertinggi dengan jumlah korban 89 perempuan atau sebanyak 74%. Sementara LBH Semarang pada tahun 2021 mencatat ada 18 kasus kekerasan seksual dan di antaranya terdapat kasus Kekerasan Berbasis Gender. Demikian juga Lembaga Sahabat Perempuan Magelang mencatat ada 64 kasus kekerasan terhadap perempuan, 19 kasus di antaranya adalah kasus kekerasan seksualanak. Lembaga Yasanti juga mencatat 20 kasus kekerasan seksual dengan korban buruh perempuan. SPEK-HAM Surakarta mencatat tahun 2020, ada 80 pengaduan kasus kekerasan terhadap perem- puan, 14 kasus di antaranya adalah kasus kekerasan seksual.[2]

Fikih (Hukum Islam),[3] sering "dituduh" turut menyumbang terjadinya tindakan kekerasan seksual di masyarakat. Hal ini sebagaimana pernyataan Munir Mulkhan yang menyebutkan ada 3 (tiga) hal yang perlu dicermati terkait persoalan ketidakadilan dan kekerasan seksual yang dialami perempuan. Pertama, ketentuan dalam Fikih yang menempatkan perempuan sebagai "pelayan kebutuhan seksual" dan "pembangkit birahi seksual" laki-laki. Kedua, kecenderungan konsumerisme tubuh perempuan dalam peradaban industri modern. Ketiga, tradisi lokal (Jawa khususnya) yang menempatkan perempuan sebagai "penumpang kemukten (kemuliaan)

RUU Tindak Pidana Penghapusan Kekerasan Seksual" dari berbagai sumber.

[2] Jaringan Jawa Tengah Anti Kekerasan Seksual, *Press Release* "Urgensi RUU Tindak Pidana Penghapusan Kekerasan Seksual" dari berbagai sumber.

[3] Fikih bisa didefinisikan sebagai disiplin ilmu dan juga dapat diartikan sebagai sekumpulan hukum syara' yang bersifat praktis yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci. Hasan Ahmad al-Khatib, *al-Fiqh al-Muqaran* (Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957), hlm. 12; 'Abd al-Wahhab Khallāf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (Beirut: Dar al- Qalam, 1978), hlm. 11.

kaum laki-laki.[4] Munir juga menyebutkan beberapa contoh ketentuan Fikih yang bernuansa kekerasan dan ketidakadilan seksual pada kaum perempuan.[5] Misalnya, doktrin dilaknatnya seorang istrioleh Malaikat karena menolak melayani hubungan seksual ketika suami membutuhkannya, kapan pun, di mana pun, dan dengangaya dan cara apa pun. Demikian juga doktrin tidak sahnya perem- puan menjadi Imam Salat bagi makmum laki-laki juga didasarkan atas alasan kekhawatiran tubuh perempuan yang menjadi Imam dapat membangkitkan birahi laki-laki yang bermakmum di bela- kangnya.

Adanya ketentuan fikih yang menempatkan perempuan sebagai objek seksual kaum laki-laki memang tak dapat dipungkiri. Hubungan seksual dipandang sebagai hak mutlak suami dan kewajiban istri. Istri wajib memberikan kepuasan seksual bagi suaminya dan dia tidak boleh ikut merasakan kenikmatan hubungan seksual, karena hal itu menjadi kewajibannya. Atas dasar hal ini, pernyataan Mulkhan di atas mungkin ada benarnya, meskipun perlu pembuktian lebih lanjut tentang kebenaran terjadinya kekerasan seksual di masyarakat karena semata-mata faktor ketentuan fikih tersebut.

Ketentuan fikih yang menempatkan perempuan sebagai objek seksual kaum laki-laki terlihat jelas saat fuqaha' (ahli fikih) mendefinisikan nikah. 'Abdur Rahman al-Jaziri misalnya menyatakan, meskipun fuqaha' berbeda-beda redaksi dalam mendefinisikan nikah, namun semua definisi yang dikemukakannya dapat dikem-

[4] Abdul Munir Mulkhan, "Perspektif Sosiologis Kekerasan Fikih terhadap Perempuan" dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 201.

[5] Mulkhan, "Perspektif Sosiologis…" dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 202-203.

balikan pada satu rumusan definisi nikah sebagai berikut:[6]

أن عقد النكاح وضعه الشارع ليترتب عليه انتفاع الزوج ببضع الزوجة
وسائر بدنها من حيث التلذذ

> Artinya: "bahwa sesungguhnya akad nikah itu ketentuan yang diatur oleh *syari'* (Allah dan RasulNya), dengan tujuan agar seorang suami dapat memanfaatkan vagina si istri dan seluruh anggota tubuhnya untuk dinikmati (oleh suami)".

Definisi nikah di atas sama sekali menafikan hak seksualitas bagi perempuan (baca: istri). Hubungan seksualitas merupakan hak mutlak suami, istri hanyalah menjadi objek seksualitas bagi suaminya. Dalam hal ini sifat hubungannya suami sebagai subjek dan istri sebagai objek, bukan sama-sama sebagai subjek (inter-subjek). Suamilah yang berhak menikmati hubungan seksual, sedangkan istri hanya sebagai objek yang dinikmati. Definisi nikah yang dikemukakan fuqaha' tersebut tidak jauh beda dengan pandangan masyarakat jahiliyyah yang dalam relasi keluarga, perempuan selalu dalam kendali laki-laki. Jika perempuan belum menikah, dia berada di bawah kendali ayahnya atau saudaranya yang laki-laki atau kerabatnya terdekat dari garis keturunan laki-laki. Jika perempuan sudah menikah, dia berada di bawah kendali mutlak suaminya.[7]

Ketentuan yang menjadikan perempuan sebagai objek seksualitas tersebut, memang berpotensi menjadi alasan suami melakukan kekerasan terhadap istrinya jika dia menolak ajakan hubungan seksual suaminya. Namun kalau dicermati, ketentuan tersebut berkaitan hubungan seksual dalam ikatan pernikahan. Seandainya

---

[6] `Abdurahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz IV (Beirut: al-Maktabah al-Taufiqiyyah, t.th.), hlm. 7.

[7] Lihat Moh. Fauzi, "*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam (Perspektif Ushul Fikih)", dalam Husein Muhammad, dkk, *Menggagas Hukum Keluarga Islam Ramah Gender* (Semarang: Walisongo Press, 2013), hlm. 95-96.

terjadi kekerasan seksual karena pengaruh ketentuan tersebut, maka kekerasan seksual dimaksud dalam bentuk pemaksaan hubungan seksual kepada istri yang dikenal dengan *marital rape* (perkosaan dalam pernikahan) yang masih diperdebatkan fuqaha.[8] Oleh karena itu, menjadikan fikih sebagai satu-satunya penyebab terjadinya semua jenis tindakan kekerasan seksual tentu tidaklah fair. Karena, masih banyak faktor dan variabel lain yang turut berkontribusi menciptakan terjadinya kekerasan seksual yang terus berlanjut.

Menyikapi ketentuan fikih yang berpotensi menjadi penyebab terjadinya kekerasan seksual, ayat yang secara tekstual tampak bias gender dan hadis misoginis yang mendeskreditkan kaum perempuan, telah ada upaya dari para pemerhati dan aktivis perempuan dan gender dengan melakukan pemahaman kontekstual yang responsif gender.[9] Pemahaman kontekstual semacam ini dalam pemikiran para pembaru pemikir Islam modern, merupakan bentuk pemahaman yang lebih menekankan pada aspek "*ma wara'a al-nash*/ *bathin al-nash*" (apa yang ada di balik teks/makna tersirat, bukan makna tersurat), meskipun dengan istilah yang berbeda-beda.[10] Fazlur Rahman mengistilahkan dengan *the basic elan* (semangat

[8] Persoalan *marital rape* akan diuraikan pada Bab IV sub bab A tentang Kekerasan Seksual dalam Fikih: Bentuk dan Sanksinya.

[9]Lihat misalnya Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999); Zaitunah Subhan, *Al-Qur'an & Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran* (Jakarta: Prenada Media Group, 2015); Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 1999); Hamim Ilyas (*et.al.*), *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"* (Yogyakarta: PSW IAIN SUKA & Ford Foundation, 2003); Mochamad Sodik (ed.), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (Yogyakarta: PSW UINSUKA & CIDA, 2004); Moh. Fauzi, "Keadilan dan Kesetaraan Gender dalam Islam",dalam Ismi Dwi Astuti Nurhaeni (ed.), *Pergeseran Paradigma Pembangunan Pemberda-yaan Perempuan Menuju Pengarusutamaan Gender* (Solo: CakraBooks, 2011), hlm. 57- 71.

[10] Lihat Fauzi, "*Counter Legal Draft* Kompilasi Hukum Islam…, dalam Husein Muhammad, dkk, *Menggagas Hukum Keluarga*, hlm. 92.

dasar) al-Qur'an yang berisi nilai moral, keadilan sosial dan ekonomi. Nilai ideal itulah yang harus digunakan pijakan dalam memahami pesan ajaran yang dibawa al-Qur'an,[11] Ziauddin Sardar dengan menempatkan *syari'ah* ibarat *spiral*,[12] Nasr Hamid Abu Zaid dengan pemahaman *ta'wil* (*hermeneutik*)-nya terhadap *nas*,[13] Muhammad Syahrur dengan teori *hudud* (teori batas)-nya,[14] dan pembaru lainnya. Metode lain yang dapat dibilang baru adalah tawaran metode *qira'ah mubadalah* (pemahaman secara resiprokal/timbal-balik) yang dikemukakan oleh Faqihuddin Abdul Kodir.[15]

Meskipun ada ketentuan fikih yang menempatkan perempuan sebagai objek seksual kaum laki-laki yang berpotensi menyebabkan terjadinya kekerasan seksual, namun harus diakui juga fikih telah berkontribusi dalam membentengi dan melarang keras perbuatan kekerasan seksual. Hal ini terlihat dalam pembahasan bidang *jinayah* (tindak pidana) yang memberikan sanksi hukuman kepada para pelaku kekerasan seksual. Inilah bentuk upaya kuratif fikih terhadap perbuatan kekerasan seksual. Bahkan fikih telah melakukan tindakan preventif dengan melarang segala perbuatan yang dapat menjadi penyebab terjadinya kekerasan seksual. Misalnya,

---

[11] Fazlur Rahman, *Islam*, edisi II (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 33.

[12] Lihat Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: the Shape of Ideas to Come* (Selangor: Pelanduk, 1988), hlm. 119.

[13] Menurut Abu Zaid, *Nas* itu sarat dengan muatan *historisitas* sehingga hilang sifat *permanen*-nya (relatif). Dari segi redaksinya, *nas* memang bersifat *tabit* (tetap), tetapi dari segi *mafhum* (pemahaman terhadap teksnya) bersifat *mutaharrik-mutaghayyir* (berkembang dan berubah) sesuai dengan perubaan ruang dan waktu. Lihat lebih lanjut Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994), Cet. II, hlm. 118-120.

[14] Lihat lebih lanjut Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira`ah Mu`asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), Cet. II, hlm. 453-466.

[15] Lihat Faqihuddin Abdul Kodir, *Qira'ah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

fikih melarang menatap wajah perempuan dengan nafsu birahi, melarang laki-laki dan perempuan berduaan (ber-*khalwat*), melarang laki-laki memasuki tempat yang hanya dihuni kaum perempuan, melarang mengumpulkan tempat tidur anak laki-laki dan perempuan yang menginjak usia remaja, melarang perempuan berbusana yang transparan, erotis, sensual, dan lain-lainnya.

Larangan-larangan yang bersifat preventif tersebut didasarkan atas metode istinbat hukum yang bernama *sad al-dzari'ah*. *Sad al-dzari'ah* adalah melarang sesuatu yang sebenarnya dibolehkan dengan tujuan agar mendatangkan atau agar tidak terjadi sesuatu yang tidak diperbolehkan. Sebagai salah satu contohnya perintah memejamkan mata. Perintah ini didasarkan alasan, karena melepaskan pandangan mata terhadap lawan jenis yang bukan *mahram*, akan mendatangkan bahaya munculnya syahwat yang mengarah pada penghancuran harga diri atau kehormatan, yakni rusaknya kemuliaan kesuciaan keturunan.[16]

Buku ini berjudul "Fikih Anti Kekerasan Seksual". Kata "anti" dimaksudkan sebagai melawan, menentang, memusuhi.[17] Artinya Fikih yang substansi kesimpulan kajiannya itu melawan, menentang dan memusuhi segala bentuk kekerasan seksual. Pendekkata, fikih yang mempromosikan *no tolerance to all sexual harrasment* (tidak ada toleransi terhadap segala bentuk kekerasan seksual). Karena itulah, buku ini memaparkan bukti-bukti bahwa fikih itu menentang segala bentuk tindakan kekerasan seksual, baik melalui upaya preventif maupun kuratifnya.

---

[16] Alal al-Fasi, *al-Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* (Beirut: Dar al-Salam, 2013), hlm. 273.

[17] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), Edisi II, hlm. 48.

Metode kajian dan penulisan buku ini dilakukan melalui langkah penelusuran dan pengkajian terhadap kitab-kitab Fikih Babon dan non Babon lintas mazhab yang dipandang merepresentasikan pemikiran Mazhab Empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), dan juga Mazhab Dhahiri, serta kitab-kitab yang bersifat *muqaranah* (perbandingan) lintas mazhab yang membahas atau menyinggung isu kekerasan seksual yang memiliki relevansi dengan arti kekerasan seksual, baik secara eksplisit maupun implisit sebagaimana diuraikan dalam Bab II sub bab A. Demikian juga kitab karya ulama' generasi *khalaf* (belakangan) dan modern yang mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan isu tersebut; baik secara langsung maupun tidak langsung; baik secara spesifik maupun berisi semacam bunga rampai. Dengan model ini akan tampak titik persamaan dan/atau perbedaan pemikiran antar mazhab, maupun internal mazhab tentang isu yang dibahas. Dalam batas tertentu, untuk mendukung pemikiran fikihnya diuraikan juga pemikiran ushul fikih sebagai kerangka berfikir metodologisnya.

Untuk pemikiran fikih Mazhab Hanafi digunakan Kitab *Bada'i' al-Sanai' fi Tartib al-Syara'i'* karya Imam Abi Bakr bin Mas'ud al-Kasani al-Hanafi, Kitab *al-Mabsut* karya Syams al-Din al-Sarakhsi, dan Kitab *Hasyiyah Radd al-Muhtar* karya Ibnu 'Abidin.

Sedangkan untuk Mazhab Maliki di antaranya, Kitab *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdliyah wa Manahij al-Ahkam* karya Ibrahim bin Syams al-Din Abi 'Abdillah Muhammad bin Farhun al-Maliki, Kitab *Mawahib al-Jalil li Syarh Mukhtasar Khalil* karya Abi 'Abdillah Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Maghribi al-Maliki, Kitab *Bulghah al-Salik li Aqrab al-Masalik* karya al-Qutb Sayyidi Ahmad al-Dardir al-Maliki,

Untuk Mazhab Syafi'i di antaranya kitab-kitab berikut: Kitab *Al-Umm* karya Imam al-Syafi'i, Kitab *al-Majmu' Syarh al-Muhazzab* karya Imam al-Nawawi al-Syafi'i, Kitab *al-Isyraf 'ala Mazahib Ahl al-'Ilm* karya Muhammad bin Ibrahim bin Mundzir al-Naisaburi al-Syafi'i, Kitab *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* karya Abi al-'Abbas Ahmad bin Hamzah, dan Kitab *Hawasyi al-Syirwani 'ala Tuhfah al-Muhtaj* karya al-Syirwani.

Untuk Mazhab Hanbali di antaranya kitab-kitab berikut: Kitab *al-Muhgni* karya Abi Muhammad 'Abdillah bin Ahmad bin Mahmud bin Qudamah al-Hanbali, Kitab *majmu' Fatawa* karya Ibnu Taymiyyah, Kitab *I'lam al-Muwaqqi'ain* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Kitab *Syarah al-Zarkasyi 'ala Mukhtasar al-Kharafi al- Hanbali* karya Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, Kitab *al- Muharrar fi al-Fiqh* karya Majd al-Din Abi al-Barakat, Kitab *al-Insaf fi Ma'rifah al-Rajih min al-Khilaf 'ala Mazhab Ahmad bin Hanbal* karya'Ala al-Din Abi al-hasan 'Ali bin Sulayman al-Mardawi, dan Kitab *al-Ahkam al-Sultaniyyah* karya Abi Ya'la Muhammad bin Husain al- Farra' al-Hanbali.

Sedangkan untuk Mazhab Dhahiri hanya satu kitab saja, yaitu Kitab *al-Muhalla bi al-Atsar* karya monumental Imam Ibnu Hazm yang dapat disebut sebagai satu-satunya ulama yang mempopulerkan dan menghidupkan pemikiran Fikih Mazhab Dhahiri.

Adapun sumber-sumber kitab yang bersifat *muqaranah* (perbandingan) lintas mazhab; baik karya ulama' *salaf, khalaf* dan modern, di antaranya: Kitab *Bidayatul Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* karya Ibnu Rusyd, Kitab *al-Fiqh 'ala Mazahib al-Arba'ah* karya al-Jaziri, Kitab *Bughyah al-Mustarsyidin* karya 'Abdurrahman Ba'lawi, Kitab *al-Ta'zir fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* karya 'Abdul 'Aziz 'Amir,

Kitab *al-Janib al-Ta'ziri fi Jarimah al-Zina* karya Ibnu Sanan, Kitab *al-Tasyri' al-Jina'iy* karya 'Abdul Qadir 'Audah, dan lain-lainnya.

BAB II
KEKERASAN SEKSUAL DALAM PERSPEKTIF REGULASI DAN SOSIOLOGI MASYARAKAT

A. Pengertian Kekerasan Seksual

Kekerasan seksual terdiri dari 2 (dua) kata; kekerasan dan seksual. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata kekerasan -sebagai kata benda/*noun*- diartikan dengan (1) perihal (yang bersifat, berciri) keras; (2) perbuatan seseorang/kelompok yang menyebabkan cedera atau matinya orang lain atau menyebabkan kerusakan fisik/barang orang lain; (3) paksaan.[18] Makna lain dari kata kekerasan yang berasal dari kata keras berarti bersifat mengharuskan (memaksa, tegas, betul-betul).[19] Sedangkan kata seksual diartikan dengan (1) berkenaan dengan seks (jenis kelamin); (2) berkenaan dengan persetubuhan antara laki-laki dan perempuan.[20] Berdasarkan makna leksikal Kamus tersebut, kekerasan seksual dimaksudkan sebagai ucapan atau tindakan seseorang atau sekelompok orang berkaitan dengan persetubuhan atau hal-hal yang mendahului persetubuhan yang dilakukan secara sepihak, dengan paksaan, tanpa adanya persetujuan pihak yang menjadi korbannya sehingga mengakibatkan cacat atau sakit secara fisik, dan atau tekanan psikis, seperti trauma dan hancurnya harga diri. Timbulnya dampak psikis

[18] Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar*, hlm. 485.
[19] Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar*, hlm. 484.
[20] Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar*, hlm. 893.

bagi korban kekerasan seksual ini sejalan dengan penelitian Salsabila Putri, dkk. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa kekerasan seksual itu menjadi faktor pemicu *generalized anxiety disorder* yang mengancam rasa aman dan kestabilan diri perempuan korban kekerasan seksual. Kekerasan seksual yang terjadi berdampak pada kondisi psikis korban, seperti trauma, cemas, dan khawatir yang berlebihan.[21]

Menurut Suhandjati, kekerasan seksual mencakup pelecehan seksual sampai memaksa untuk melakukan hubungan seksual tanpa persetujuan korban atau di saat korban tidak menghendaki, atau melakukan hubungan seksual dengan cara-cara tidak wajar atau tidak disukai korban atau menjauhkannya dari kebutuhan seksualnya.[22]

Sementara itu, Ghinanta Mannika dengan mengutip dari *Center for Desease Control* mendefinisikan kekerasan seksual adalah tindakan seksual yang dilakukan tanpa memberikan persetujuan kepada korban atau tindakan yang membuat korban tidak dapat menyetujui atau menolak.[23]

Sedangkan di dalam UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, tidak ditemukan definisi kekerasan seksual di dalam pasal-pasal maupun penjelasannya. Undang-undang ini hanya menguraikan unsur-unsur suatu perbuatan dikategorikan sebagai tindak pidana kekerasan seksual. Dalam Pasal 1,

[21] Salsabila Putri, dkk, "Kekerasan Seksual dan Keterkaitannya sebagai Faktor Pemicu *Generalized Anxiety Disorder*", dalam *Jurnal HARKAT: Media Komunikasi Gender*, Vol. 17, No. 1, 2021, hlm. 10.

[22] Sri Suhandjati Sukri, *Islam Menentang Kekerasan terhadap Istri* (Yogyakarta: Gama Media, 2004), hlm. 8.

[23] Ghinanta Mannika, "Studi Deskriptif Potensi Terjadinya Kekerasan Seksual pada Remaja Perempuan", dalam *Calyptra: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Universitas Surabaya*, Vol. 7, No. 1, 2018, hlm. 2541-2542.

angka (1) disebutkan: "Tindak Pidana Kekerasan Seksual adalah segala perbuatan yang memenuhi unsur tindak pidana sebagaimana diatur dalam Undang-Undang ini dan perbuatan kekerasan seksual lainnya sebagaimana diatur dalam Undang-Undang sepanjang ditentukan dalam Undang-Undang ini". Namun di dalam Naskah Akademik RUU Tindak Pidana Kekerasan Seksual ditemukan definisi kekerasan sekual adalah: setiap perbuatan merendahkan, menghina, menyerang dan/atau tindakan lainnya, terhadap tubuh yang terkait dengan nafsu perkelaminan, hasrat seksual seseorang, dan/atau fungsi reproduksi, secara paksa, bertentangan dengan kehendak seseorang, dan/atau tindakan lain yang menyebabkan seseorang itu tidak mampu memberikan persetujuan dalam keadaan bebas, karena ketimpangan relasi kuasa, relasi gender dan/atau sebab lain, yang berakibat atau dapat berakibat penderitaan atau kesengsaraan secara fisik, psikis, seksual, kerugian secara ekonomi, sosial, budaya, dan/atau politik.[24]

Sementara dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) RI Nomor 73 Tahun 2022, kekerasan sekual didefinisikan: setiap perbuatan merendahkan, menghina, menyerang dan/atau perbuatan lainnya, terhadap tubuh, hasrat seksual seseorang, dan/atau fungsi reproduksi, secara paksa atau tidak secara paksa, atau bertentangan dengan kehendak seseorang atau dengan kehendak, karena ketimpangan relasi kuasa dan/atau relasi gender, yang menyebabkan seseorang mengalami penderitaan atau kesengsaraan secara fisik, psikis, seksual, kerugian secara ekonomi, sosial, budaya, dan/atau politik (Pasal 1, angka [5] Peraturan Menteri Agama RI Nomor 73

[24] Komnas Perempuan, *Naskah Akademis Rancangan Undang Undang Penghapusan Kekerasan Seksual*, 2016, hlm. 93.

Tahun 2022 tentang Pencegahan dan Penanganan Kekerasan Seksual di Satuan Pendidikan pada Kementerian Agama).

Di dalam PMA tersebut terdapat klausul yang berbeda dengan Naskah Akademik RUU Tindak Pidana Kekerasan Seksual, yakni adanya klausul "*...atau tidak secara paksa*", dan "*atau dengan kehendak*". Kedua klausul ini dimaksudkan agar dapat menjerat perbuatan asusila yang dilakukan atas dasar suka sama suka. Tambahan kedua klausul dalam definisi kekerasan seksual tersebut sejalan dengan ketentuan yang terdapat dalam fikih *salaf* yang memangtetap menjatuhkan sanksi atas perbuatan yang dilakukan dengan kebebasan kehendak dan atas dasar suka sama suka. Dengan demikian, definisi kekerasan seksual menurut PMA Nomor 73 Tahun 2022 tersebut berbeda dengan definisi kekerasan seksual dalam re- gulasi maupun pendapat ahli/aktivis lain yang menjadikan klausul "tidak adanya kebebasan kehendak atau kondisi dipaksa" (tanpa *consent*) sebagai syarat perbuatan dikategorikan kekerasan seksual. Artinya, kalau perbuatan dilakukan atas dasar sukarela antara ke- dua pihak, maka tidak termasuk kekerasan seksual. Adanya klausul "*...atau tidak secara paksa*", dan "*atau dengan kehendak*" dalam PMA No. 73/2022 mengandung problem konseptual. Karena dalam PMA tersebut masih memperkenalkan istilah "korban". Jika perbuatandilakukan dua orang tanpa adanya paksaan atau dilandasi kehen- dak keduanya, maka relasi seharusnya tidak ada yang menjadi "korban", keduanya sama-sama sebagai "pelaku".

Di dalam buku ini, istilah kekerasan seksual tidak dibatasi hanya terikat dengan salah satu definisi kekerasan seksual yang diuraikan di atas; baik menurut makna leksikal, pandangan ahli atau aktivis maupun peraturan perundang-undangan tertentu saja, me-

lainkan dimaksudkan untuk berbagai definisi kekerasan seksual yang ada, sejauh ditemukan makna relevansinya dalam literaturfikih.

B. Jenis dan Bentuk Kekerasan Seksual

Sebelum menguraikan jenis dan bentuk kekerasan seksual, perlu sekiranya diketahui bahwa kekerasan seksual merupakan salah satu jenis kekerasan dari beberapa jenis kekerasan lainnya yang biasanya menimpa perempuan dan anak.

Sri Suhandjati menyebutkan bentuk kekerasan lain terhadap perempuan adalah: kekerasan fisik, kekerasan psikologis, kekerasan ekonomi, dan pemaksaan atau perampasan kemerdekaan.[25]

Sementara itu, Ghinanta Mannika dengan mengutip dari Poerwandari menyebutkan ada 5 (lima) macam bentuk kekerasan. Pertama, kekerasan fisik, seperti: memukul, menendang, menjambak, mencubit. Kedua, kekerasan seksual, seperti tindakan yang mengarah pada ajakan atau desakan seksual, menyentuh, meraba, mencium. Ketiga, kekerasan psikologis, seperti mengancam, berteriak di depan umum, cemburu, melecehkan. Keempat, kekerasan ekonomi, seperti mengambil uang korban, selalu minta traktir, menahan uang. Kelima, kekerasan spiritual, seperti merendahkan keyakinan dan kepercayaan korban, memaksa korban untuk melakukan hal-hal yang tidak diyakininya.[26]

Berkaitan jenis dan bentuk kekerasan seksual, banyak aktivis dan peneliti menyampaikan pandangannya. Sri Suhandjati menye-

[25] Suhandjati, *Islam Menentang Kekerasan terhadap Istri*, hlm. 8.

[26] Ghinanta Mannika, "Studi Deskriptif Potensi Terjadinya Kekerasan Seksual…", dalam *Calyptra: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Universitas Surabaya*, Vol. 7, No. 1, 2018, hlm. 2542.

butkan bentuk-bentuk kekerasan seksual adalah menyentuh, meraba, mencium, memaksa korban melihat pornografi, gurauan seksual yang tidak dikehendaki korban, ucapan yang merendahkan, melecehkan, atau menyakiti korban.[27]

Selanjutnya Ghinanta menyebutkan 3 (tiga) bentuk kekerasan seksual, yaitu: (1) permintaan secara verbal (*verbal request*) seperti ancaman, permintaan hubungan seksual, meminta hubungan seksual berulang kali; (2) komentar-komentar verbal seperti ucapan yang diarahkan secara langsung pada perempuan, humor, dan komentar-komentar tentang perempuan mengenai seksual; (3) tindakan-tindakan yang dilakukan secara non verbal, seperti pelecehan seksual, agresi yang melibatkan kekerasan, menyentuh bagian seksual.[28]

Sementara Yonna dan Anna menyebutkan bentuk kekerasan seksual lebih simpel dan sederhana, yakni berupa dirayu, dicolek, dipeluk, diremas, dipaksa onani, oral seks, anal seks, diperkosa.[29]

Sedangkan UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dalam Pasal 8 menjelaskan jenis perbuatan yang dikategorikan kekerasan seksual: "Kekerasan seksual sebagaimana dimaksud Pasal 5 huruf c meliputi:

a. Pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga tersebut;
b. Pemaksaan hubungan seksual terhadap salah seorang dalam

[27] Suhandjati, *Islam Menentang Kekerasan*, hlm. 8.

[28] Ghinanta Mannika, "Studi Deskriptif Potensi Terjadinya Kekerasan Seksual…", dalam *Calyptra: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Universitas Surabaya*, Vol. 7, No. 1, 2018, hlm. 2541.

[29] Yonna Beatrix Salamon dan Anna Maria salamon, "kekerasan Seksual terhadap Perempuan (Kajian Perbandingan Indonesia-India)", dalam *Balobe Law Jurnal*, April, Volume 2, Nomor 1, 2022, hlm. 9.

lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu.

Sementara dalam Pasal 4 ayat (1) dan (2) UU Nomor 22 Tahun 2022 dijelaskan rincian jenis dan bentuk-bentuk perbuatan yang dikategorikan sebagai kekerasan seksual sebagai berikut:

(1) Tindak Pidana Kekerasan Seksual terdiri atas:
   a. Pelecehan seksual non-fisik;
   b. Pelecehan seksual fisik;
   c. Pemaksaan kontrasepsi;
   d. Pemaksaan sterilisasi;
   e. Pemaksaan perkawinan;
   f. Penyiksaan seksual;
   g. Eksploitasi seksual;
   h. Perbudakan seksual; dan
   i. Kekerasan seksual berbasis elektronik.

(2) Selain Tindak pidana Kekerasan Seksual sebagaimana dimaksud pada ayat (1), Tindak Pidana Kekerasan Seksual juga meliputi:
   a. Perkosaan;
   b. Perbuatan cabul;
   c. Persetubuhan terhadap anak atau perbuatan cabul terhadap anak, dan/atau eksploitasi seksual terhadap anak;
   d. Perbuatan melanggar kesusilaan yang bertentangan dengan kehendak korban;
   e. Pornografi yang melibatkan anak, atau pornografi yang secara eksplisit memuat kekerasan dan eksploi-

tasi seksual;

f. Pemaksaan pelacuran;

g. Tindak Pidana Perdagangan Orang yang ditujukan untuk eksploitasi seksual;

h. Kekerasan seksual dalam lingkup rumah tangga;

i. Tindak pidana pencucian uang yang tindak pidana asalnya merupakan Tindak Pidana Kekerasan Seksual;

j. Tindak pidana lain yang dinyatakan secara tegas sebagai Tindak Pidana kekerasan Seksual sebagaimana diatur dalam ketentuan perundang-undangan.

Sementara mengacu pada Perturan Menteri Agama RI Nomor 73 Tahun 2022, bentuk-bentuk kekerasan seksual disebutkan dalam Pasal 5, ayat (1) yang menyebutkan bahwa bentuk-bentuk kekerasan seksual mencakup perbuatan yang dilakukan secara verbal, nonfisik, fisik, dan/atau melalui teknologi informasi dan komunikasi. Dari bentuk-bentuk kekerasan seksual yang bersifat general tersebut kemudian dirinci pada ayat (2) yang meliputi:

a. menyampaikan ujaran yang mendiskriminasi atau melecehkan tampilan fisik, kondisi tubuh, dan/atau identitas gender korban;

b. menyampaikan ucapan yang memuat rayuan, lelucon, dan/atau siulan yang bernuansa seksual pada korban;

c. membujuk, menjanjikan, menawarkan sesuatu, mengancam atau memaksa korban untuk melakukan transaksi atau kegiatan seksual;

d. menatap korban dengan nuansa seksual dan/atau tidak

nyaman;

e. mengintip atau dengan sengaja melihat korban yang sedang melakukan kegiatan secara pribadi dan/atau ruang yang bersifat pribadi;

f. memperlihatkan alat kelamin dengan sengaja;

g. menyentuh, mengusap, meraba, memegang, memeluk, mencium, dan/atau menggosokkan bagian tubuhnya pada tubuh korban;

h. melakukan percobaan perkosaan;

i. melakukan perkosaan termasuk penetrasi dengan benda atau bagian tubuh selain alat kelamin;

j. mempraktikkan budaya yang bernuansa kekerasan seksual;

k. memaksa atau memperdayai korban untuk melakukan aborsi;

l. membiarkan terjadinya kekerasan seksual;

m. memberi hukuman atau sanksi yang bernuansa seksual;

n. mengirimkan pesan, lelucon, gambar, foto, audio, dan/atau video bernuansa seksual kepada korban meskipun sudah dilarang korban;

o. mengambil, merekam, mengunggah, mengedarkan foto, rekaman audio, dan/atau visual korban yang bernuansa seksual; dan/atau

p. melakukan perbuatan kekerasan seksual lainnya sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan.

C. Kekerasan Seksual dalam Perspektif Regulasi Global dan Nasional: Selayang Pandang

C.1. Kekerasan Seksual dalam regulasi Global

Pengaturan ataupun respons berbagai macam dokumen hukum/regulasi/konvensi atau sejenisnya terhadap isu kekerasan seksual, baik pada level global, regional maupun nasional di bawah ini, akan diuraikan berdasarkan urutan waktu lahirnya sehingga terlihat perkembangan substansi pengaturan ataupun responsnya terhadap isu kekerasan seksual.

C.1.1. Perspektif Hak Asasi Manusia

Hak Asasi Manusia (HAM) adalah hak-hak mendasar yang dimiliki setiap manusia yang dibawa sejak lahir yang memiliki sifat persamaan penuh antar seluruh manusia. Pendek kata, HAM itu hak-hak dasar manusia yang harus diberikan kepada setiap manu- sia berlandaskan nilai persamaan manusia tanpa membeda-bedakan agama, ras, warna kulit, jenis kelamin dan perbedaan-perbedaan lainnya yang harus diakui oleh Pemerintah, kelompok maupun perseorangan.[30] Sedangkan menurut UU RI Nomor 39 Tahun 1999 tentang HAM, mendefiniskan HAM adalah seperangkat hak yang melekat pada hakikat dan keberadaan manusia sebagai mahluk Tuhan Yang Maha Esa dan merupakan anugerahNya yang wajib dihormati, dijunjung tinggi dan dilindungi oleh negara, hukum, pemerintah dan setiap orang demi kehormatan serta perlindungan harkat dan martabat manusia".

Nilai-nilai persamaan dalam HAM pertama kali diakui secara internasional dalam dokumen *Universal Declaration of Human*

[30] Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2003), hlm. 16-17.

Rights (UDHR)[31] yang diadopsi oleh Perserikaan Bangsa-Bangsa (PBB) pada Tahun 1948. Berawal dari dokumen inilah lahir berbagai dokumen baik pada level regional maupun nasional yang meng-adopsi nilai-nilai HAM dalam UDHR tersebut.[32] Di antara hak-hak mendasar yang diakui dalam UDHR adalah: hak hidup, kebebasan dan keamanan (Pasal 3), hak persamaan di depan hukum (Pasal 7), hak kebebasan berpendapat dan berekspresi (Pasal 19), hak jaminan sosial (Pasal 22), hak pendidikan (Pasal 26), larangan perbudakan dan kerja paksa (Pasal 4), larangan penyiksaan atau kekejaman dan perlakuan tidak manusiawi (Pasal 5).[33] Apabila pasal-pasal dalam UDHR tersebut ditelaah, memang tidak ada satu pun pasal yang secara eksplisit mengatur tentang larangan melakukan kekerasan seksual. Namun semangat untuk melarang tindakan kekerasan seksual secara implisit dapat diambil nilainya dari Pasal 4 yang melarang perbudakan dan Pasal 5 yang melarang penyiksaan atau kekejaman dan perlakuan tidak manusiawi.

Ketika hak-hak mendasar yang harus dilindungi tersebut dihubungkan dengan ajaran Islam, terdapat perdebatan yang dapat diklasifikasikan menjadi 4 (empat) pandangan. Kelompok pertama berpendapat bahwa ajaran Islam itu sejalan dengan nilai-nilai yang terdapat dalam HAM. Kedua, nilai HAM yang benar saja yang dapat secara penuh direalisasikan di bawah bendera Hukum Islam. Ketiga, tujuan HAM internasional itu merupakan agenda penjajah yang harus ditolak. Keempat, Islam tidak sejalan dengan nilai HAM

[31] Di Indonesia, dokumen UDHR tersebut dikenal dengan DUHAM (Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia) Tahun 1948.

[32] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 19-20.

[33] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 19.

internasional.[34]

C.1.2 Perspektif *The International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW)

Sebagaimana uraian di atas, nilai-nilai pemenuhan hak dasar manusia dalam UHDR telah menginspirasi dan diadopsi oleh berbagai dokumen internasional, regional dan nasional yang lahir sesudah UHDR, di antaranya *The International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPR) dan *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women* (CEDAW). ICCPR merepresentasikan hukum positif internasional yang menjamin hak sipil dan politik yang substansinya mengacu tujuan HAM internasional yang diakui PBB. ICCPR disahkan pada tanggal 23 Maret 1976, dan pada bulan Desember 2002 telah diratifikasi 149 negara, termasuk 41 negari dari 57 negara anggota Organisasi Konferensi Islam (OKI).[35] Sebagaimana UHDR, ICCPR belum melarang kekerasan seksual secara eksplisit, namun hanya secara implisit, yakni bebas dari penghinaan, penyiksaan atau kekejaman, dan perlakuan tidak manusiawi (Pasal 7)[36], bebas dari perbudakan, pelacuran dan kerja paksa (Pasal 8).[37]

Sedangkan CEDAW ditetapkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tanggal 18 Desember 1979.[38] Sebagaimana dalam UHDR, CEDAW juga belum mengatur persoalan kekerasan seksual secara eksplisit, namun sinyal pelarangan kekerasan seksual, khususnya perempuan sebagai korbannya telah disinggung

[34] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 13.
[35] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 48.
[36] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 75.
[37] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 85.
[38] Konvensi CEDAW tersebut kemudian diratifikasi Pemerintah Indonesia menjadi UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, pada tanggal 24 Juli 1984.

secara implisit. Hal ini terlihat dalam Pasal 3 CEDAW yang menyatakan "negara-negara peserta membuat peraturan-peraturan yang tepat, termasuk pembuatan undang- undang di semua bidang, khususnya di bidang politik, sosial, ekonomi dan budaya, untuk menjamin perkembangan dan kemajuan perempuan sepenuhnya, dengan tuiuan untuk menjamin mereka melaksanakan dan menikmati hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok atas dasar persamaan dengan laki-laki". Klausul "...dengan tujuan untuk menjamin mereka melaksanakan dan menikmati hak asasi manusia dan kebebasan-kebebasan pokok atas dasar persamaan dengan laki-laki", secara implisit melarang tindakan kekerasan seksual terhadap perempuan. Karena jika perempuan menjadi korban kekerasan seksual berarti dia tidak dapat menikmati hak asasi manusianya dan terampas kebebasan pokoknya karena munculnya gannguan psikologis pada dirinya.

Pelarangan kekerasan seksual dalam bentuk lebih konkrit dan tegas terlihat dalam Pasal 6 CEDAW yang menyebutkan: "negara-negara peserta wajib membuat peraturan yang tepat, termasuk pembuatan undang-undang, untuk memberantas segala bentuk perdagangan perempuan dan eksploitasi pelacuran". Klausul "... untuk memberantas segala bentuk perdagangan perempuan dan eksploitasi pelacuran", merupakan bentuk pelarangan terhadap tindakan kekerasan seksual.

C.1.3 Perspektif Konferensi Nairobi

Respons terhadap isu kekerasan seksual, secara spesifik juga belum dibahas secara eksplisit dalam dalam Konferensi Nairobi. Konferensi ini iikuti oleh 157 negara dengan sekitar 1.400 delegasi,

yang diselenggarakan di Nairobi mulai tanggal 15 Juli sampai dengan 26 Juli 1985, sehingga lebih dikenal dengan sebutan Konferensi Nairobi. Dalam Konferensi ini dibahas berbagai isu; pertanian, komunikasi, hukum dan konstitusi, pendidikan, pekerja, kebutuhan energi, lingkungan dan air, kesehatan, sain dan teknologi, pelayanan sosial, kesetaraan dan partisipasi secara sosial dan politik bagi laki-laki dan perempuan. Tema pokoknya tentang pembangunan, kesetaraan, dan perdamaian terkait isu rasisme dan pengungsi.

Meskipun Konferensi Nairobi belum menjadikan isu kekerasan seksual sebagai salah satu topik bahasannya, namun Konferensi ini memiliki peran penting karena turut menjadi penyebab lahirnya Deklarasi Penghapusan Kekerasan terhadap Perempuan, yang disahkan Dewan Keamanan PBB -tanpa melalui *vooting*- dalam Resolusi 48/104 pada tanggal 20 Desember 1993. Deklarasi ini mengatur prinsip dan hak dengan menghormati persamaan, kebebasan, integritas dan kehormatan semua manusia. Prinsip dan hak-hak ini yang telah diatur dalam UDHR dengan memperluas dan mengembangkan pengertian kekerasan terhadap perempuan.

C.1.4. Perspektif Deklarasi Kairo Organisasi Konferensi Islam (OKI)

Organization of Islamic Conference (Organisasi Konferensi Islam/OKI) didirikan oleh para pemimpin Negara dan Pemerintah Muslim pada Tahun 1969, dengan tujuan mempromosikan solidaritas Islam di antara para negara anggotanya. Piagam OKI mulai diperkenalkan pada tanggal 28 Februari 1973, dan dicatat dan diakui sebagai dokumen resmi internasional oleh PBB pada tanggal 1 Februari 1974 yang sejalan dengan Pasal 102 Piagam PBB. SampaiMaret 2003, oki telah memiliki 57 anggota Negara Muslim yang se-

muanya juga menjadi negara anggota PBB.[39]

Pada Tahun 1979, setelah adanya sebuah Konferensi tentang "Kebebasan dan Hak Asasi Manusia dalam Islam" di Nigeria, pada Konferensi ke 10 para Menteri Luar Negeri Negara anggota OKI sepakat untuk membentuk komisi konsultasi yang beranggotakan para ahli Muslim untuk menyusun *draft* dokumen Hak Asasi Manusia versi Islam bagi kepentingan organisasi OKI. Melalui komisi ini dan usaha yang terus menerus, pada Tahun 1990 OKI berhasil menyusun dokumen tentang Hak Asasi Manusia yang terkenal dengan Deklarasi Kairo.[40]

Jika isi Deklarasi Kairo ditelaah, memang tidak ada ketentuan yang secara langsung dan eksplisit melarang perbuatan kekerasan seksual. Ketentuan yang ada masih bersifat umum dan general terkait larangan terhadap segala perbuatan penghinaan, penindasan, kekerasan secara fisik dan psikis dan sejenisnya. Misalnya Pasal 11, huruf a, yang menyebutkan: "setiap manusia dilahirkan merdeka, dan tidak ada satu orang pun yang memiliki hak untuk memperbudak, menghina, menindas, atau mengeksploitasi orang lain...".[41] Demikian juga Pasal 20 yang menyebutkan: "Tanpa alasan yang dibenarkan, tidak dibolehkan untuk menangkap seseorang, membatasi kebebasannya, membuang atau menghukumnya". Tidak dibolehkan menjadikannya sasaran siksaan secara fisik atau psikologis, atau bentuk-bentuk penghinaan, kekejaman, atau tindakan merendahkan martabat lainnya.[42]

---

[39] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 226.
[40] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 226-227.
[41] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 240.
[42] Baderin, *International Human Rights*, hlm. 241-242.

C.1.5. Perspektif *Beijing Platform for Action*

Respons terhadap isu kekerasan seksual semakin jelas dan dinyatakan secara eksplisit dalam pertemuan di Beijing tahun 1995 yang dikenal dengan sebutan *Beijing Platform for Action* (sering disingkat *Beijing Platform*). Pada Beijing Platform ini dibahas 12 (dua belas) kritis, di antara isu *violence against women* (kekerasan terhadap perempuan). Tindakan kekerasan terhadap perempuan ini ditegaskan menjadi penghalang untuk mencapai persamaan, pembangunan dan perdamaian. Kekerasan terhadap perempuan didefiniskan semua tindakan kekerasan berbasis gender yang dapat berbentuk kekerasan fisik, seksual, atau psikis terhadap perempuan. Kekerasan semacam ini terjadi dalam lintas kelas sosial ekonomi dan budaya masyarakat apa pun; kelas atas, menengah maupun bawah. Kekerasan berbasis gender -fisik, seksual, psikis- tersebut bisa terjadi dalam lingkup keluarga, masyarakat, bahkan oleh kekuasaan negara. Bentuk dan jenisnya sangat beragama; pelecehan seksual, perkosaan dalam pernikahan (*marital rape*), sunat perempuan, perkosaan, perdagangan perempuan, pemaksaan pelacuran, perbudakan seksual, perkosaan sistematis, pemaksaan sterilisasi, pemaksaan alat kontrasepsi, pemaksaan aborsi, dan lain-lainnya.

C.2. Kekerasan Seksual dalam Regulasi Nasional

Perbuatan kekerasan seksual dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia diatur secara gradual, mulai bersifat implisit sampai yang eksplisit. UUD 1945 menjadi payung hukum tertinggi pelarangan tindakan kekerasan seksual. Perlindungan hukum dengan melarang tindakan kekerasan seksual secara implisit terkandung dalam Pasal 28G yang menyatakan:

> "Setiap orang berhak atas perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, dan harta benda yang di bawah kekuasaannya, serta berhak atas rasa aman dan perlindungan dari ancaman ketakutan untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu yang merupakan hak asasi. Setiap orang berhak untuk bebas dari penyiksaan atau perlakuan yang merendahkan derajat martabat menusia dan berhak memperoleh suaka politik dari negara lain".

UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan merupakan UU yang meratifikasi CEDAW. Sebagai peraturan yang meratifikasi, tentu isi UU No. 7/1984 ini sama persis dengan peraturan yang diratifikasinya (CEDAW). Di dalam UU Nomor 7/1984 ini hanya mereservasi Pasal 29 CEDAW[43] yang tidak diratifikasi Indo- nesia.[44] Sebagaimana uraian pada Sub bab C.1.2 di atas, pengaturan

[43] Pasal 29 ayat (1) CEDAW menyebutkan: "Setiap perselisihan antara dua atau lebih Negara-negara Pihak mengenai penafsiran atau penerapan Konvensi ini yang tidak diselesaikan melalui perundingan, diajukan untuk arbitrase atas permohonan salah satu Negara tersebut. Jika dalam waktu enam bulan sejak tanggal permohonan untuk arbitrase para Pihak tidak dapat bersepakat mengenai penyelenggaraan arbitrase itu, salah satu dari pihak-pihak tersebut dapat menyerahkan perselisihan mereka kepada Mahkamah Internasional melalui permohonan yang sesuai dengan peraturan Mahkamah tersebut. (2) Setiap Negara pihak pada waktu penandatanganan atau ratifikasi atau aksesi Konvensi ini, dapat menyatakanbahwa ia tidak menganggap dirinya terikat oleh ayat (1) Pasal ini. Negara- negara Pihak lainnya tidak akan terikat oleh ayat itu terhadap Negara Pihak yang telah membuat reservasi demikian.

[44] Pasal 1 UU No. 7/1984 disebutkan: "Mengesahkan Konvensi mengenai Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita *(Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women)* yang telah disetujui oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada tanggal 18 Desember 1979, dengan pensyaratan (*reservation*) terhadap Pasal 29 ayat (1) tentang penyelesaian perselisihan mengenai penafsiran atau penerapan Konvensi ini, yang salinannya dilampirkan pada Undang-undang ini". Selanjutnya dalam Penjelasannya disebut- kan: "Pasal 29 Konvensi memuat ketentuan tentang cara untuk menyelesaikan se- tiap perselisihan antara negara peserta Konvensi mengenai penafsiran atau pene- rapan ketentuan Konvensi. Pemerintah Indonesia tidak bersedia untuk mengikat- kan diri pada ketentuan pasal tersebut, karena pada prinsipnya tidak dapat mene- rima suatu kewajiban untuk mengajukan perselisihan internasional, di mana Indo- nesia tersangkut, kepada Mahkamah Internasional. Dengan pertimbangan tersebut

tentang perbuatan kekerasan seksual diatur secara implisit dalam Pasal 3, dan pengaturan lebih konkrit dan tegas diwadahi dalam Pasal 6 CEDAW.

Peraturan yang meratifikasi peraturan atau dokumen pada level global berikutnya adalah UU Nomor 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights*/ ICCPR (Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Berbeda dengan ratifikasi Pemerintah Indonesia terhadap CEDAW yang mereservasi Pasal 29, ratifikasi terhadap ICCPR dilakukan secara penuh. Hal ini dijelaskan dalam Pasal 1 ayat (1) dan (2) UU No. 12/2005:

(1) Mengesahkan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik) dengan Declaration (Pernyataan) terhadap Pasal 1.

(2) Salinan naskah asli *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik) dan Declaration (Pernyataan) terhadap Pasal 1 dalam bahasa Inggris dan terjemahannya dalam bahasa Indonesia sebagaimana terlampir merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Undang-Undang ini.

Berdasarkan ketentuan Pasal 1 ayat 91) dan (2) tersebut, seluruh isi Pasal UU Nomor 12 Tahun 2005 sama persis dengan isi Pasal dalam ICCPR. Sebagaimana uraian dalam sub bab C.1.2 di atas, pengaturan tentang kekerasan seksual dalam ICCPR hanya secara implisit, yakni Pasal 7 yang mengatur tentang bebas dari

---

di atas Indonesia mengadakan pensyaratan terhadap Pasal 29 ayat (1) Konvensi, hingga dengan demikian Indonesia menyatakan dirinya tidak terikat oleh pasal tersebut".

penghinaan, penyiksaan atau kekejaman, dan perlakuan tidak manusiawi, dan Pasal 8 yang mengatur bebas dari perbudakan, pelacuran dan kerja paksa.

Dalam UU Nomor 21 Tahun 2007 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Perdagangan Orang mengatur larangan kekerasan seksual secara implisit. Hal ini terlihat dari ketentuan Pasal 1 angka (7) dan (8) yang menjelaskan pengertian "eksploitasi" dan "eksploitasi seksual" sebagai berikut:

> "7. Eksploitasi adalah tindakan dengan atau tanpa persetujuan korban yang meliputi tetapi tidak terbatas pada pelacuran, kerja atau pelayanan paksa, perbudakan atau praktik serupa perbudakan, penindasan, pemerasan, pemanfaatan fisik, seksual, organ reproduksi, atau secara melawan hukum memindahkan atau mentransplantasi organ dan/atau jaringan tubuh atau memanfaatkan tenaga atau kemampuan seseorang oleh pihak lain untuk mendapatkan keuntungan baik materiil maupun immateriil.
> 8. Eksploitasi Seksual adalah segala bentuk pemanfaat- an organ tubuh seksual atau organ tubuh lain dari korban untuk mendapatkan keuntungan, tetapi tidakterbatas pada semua kegiatan pelacuran dan perca- bulan".

Demikian juga dalam Pasal 12 UU No. 21/2007 disebutkan: "Setiap orang yang menggunakan atau memanfaatkan korban tindak pidana perdagangan orang dengan cara melakukan persetu- buhan atau perbuatan cabul lainnya dengan korban tindak pidana perdagangan orang, mempekerjakan korban tindak pidana perdagangan orang untuk meneruskan praktik eksploitasi, atau mengambil keuntungan dari hasil tindak pidana perdagangan orang dipidana dengan pidana yang sama sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2, Pasal 3, Pasal 4, Pasal 5, dan Pasal 6".

Pengaturan pelarangan kekerasan seksual secara lebih rinci dan lengkap terdapat dalam UU Nomor 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia. Namun dalam UU ini pengaturannya juga masih bersifat implisit saja, belum ada ketentuan yang menyebutkan pelarangan perbuatan kekerasan seksual secara eksplisit. Laranganlarangan tindakan kekerasan seksual secara implisit dapat ditemukan dalam Pasal 20 ayat (1) dan (2): (1) Tidak seorangpun boleh diperbudak atau diperhamba. (2) Perbudakan atau perhambaan, perdagangan budak, perdagangan wanita, dan segala perbuatan berupa apapun yang tujuannya serupa, dilarang. Pasal 33 (1) Setiap orang berhak untuk bebas dari penyiksaan, penghukuman atau per-lakuan yang kejam, tidak manusiawi, merendahkan derajat dan martabat kemanusiaannya. Pasal 34 Setiap orang tidak boleh ditang- kap, ditahan, dipaksa, dikucilkan, diasingkan, atau dibuang secara sewenang-wenang. Pasal 45 Hak wanita dalam Undang-undang ini adalah hak asasi manusia. Pasal 49 (2) Wanita berhak untuk mendapatkan perlindungan khusus dalam pelaksanaan pekerjaan atau profesinya terhadap hal-hal yang dapat mengancam keselamatan dan atau kesehatannya berkenaan dengan fungsi reproduksi wanita. (3) Hak khusus yang melekat pada diri wanita dikarenakan fungsi reproduksinya, dijamin dan dilindungi oleh hukum.

Sedangkan dalam UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga menyebutkan, bahwa kekerasan seksual merupakan salah satu bentuk kekerasan dalam rumah tangga. Bentuk kekerasan lainnya berupa kekerasan fisik, kekerasan psikis, dan penelantaraan rumah tangga. UU ini secara tegas melarang keempat jenis perbuatan kekerasan tersebut. Hal ini ditegaskan dalam Pasal 5:

"Setiap orang dilarang melakukan kekerasan dalam rumah tangga terhadap orang dalam lingkup rumah tangganya, dengan cara:

A. Kekerasan fisik;
B. Kekerasan psikis;
C. Kekerasan seksual; atau
D. Penelantaraan rumah tangga".

Khusus terkait kekerasan seksual, bentuk-bentuknya dijelaskan lebih lanjut dalam Pasal 8 sebagai berikut:

"Kekerasan seksual sebagaimana dimaksud dalam Pasal 5 huruf c meliputi:

a. pemaksaan hubungan seksual yang dilakukan terhadap orang yang menetap dalam lingkup rumah tangga tersebut;
b. pemaksaan hubungan seksual terhadap salah seorang dalam lingkup rumah tangganya dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan terten- tu.

Penjelasan Pasal 8 tersebut menyebutkan:

"Yang dimaksud dengan "kekerasan seksual" dalam ketentuan ini adalah setiap perbuatan yang berupa pemaksaan hubungan seksual, pemaksaan hubungan seksual dengan cara tidak wajar dan/atau tidak disukai, pemaksaan hubungan seksual dengan orang lain untuk tujuan komersial dan/atau tujuan tertentu".

Pengaturan kekerasan seksual secara rinci, lengkap, dan jelas diatur dalam UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual. Dalam UU ini disebutkan jenis, bentuk, danunsur tindak pidananya sebagaimana diatur dalam Pasal 4 ayat (1) dan (2) sebagaimana diuraikan sub bab B di atas. Di samping itu UUini juga telah mengatur masing-masing sanksi dan pidana sesuai jenis dan bentuk kekerasan seksual yang dilanggarnya (Pasal 5 sampai dengan Pasal 19).

D. Keterkaitan Antara Unsur-Unsur Sosial dengan Kekerasan Seksual

Terjadinya tindakan kekerasan -termasuk kekerasan seksual- tidak dapat dilepaskan dari konstruksi sosial dalam melihat dan menempatkan tindakan kekerasan seksual itu sendiri. Tindakan kekerasan itu dilakukan oleh orang atau sekelompok orang yang lebih kuat atau merasa lebih kuat baik secara fisik maupun non fisik terhadap orang atau sekelompok orang yang lebih lemah. Karena itu, dalam kehidupan masyarakat, kelompok kelas dan status sosial rendah (sub ordinat) akan lebih mudah menjadi objek dan korban kekerasan. Bahkan jika status sosial sub ordinat tersebut telah terkonfigurasi secara normatif sebagai bagian struktur tatanan sosial yang ada, maka tindakan kekerasan yang dilakukan kelas atas (super ordinat) di dalam sistem tersebut sering kali mendapat pembenaran secara normatif atas nama "fungsi kontrol" kelas atas terhadap kelas bawah.[45]

Di tengah kehidupan masyarakat yang berkonfigurasi patriarki, peran-peran sosial tertata dan terorganisir berdasarkan susunan sosial yang menempartkan kaum laki-laki sebagai super ordinat dan kaum perempuan sebagai sub ordinat. Akibatnya, kaum perempuan lebih berpeluang besar menjadi sasaran tindak kekerasan kaum laki-laki.[46] Hal ini sejalan dengan pandangan Michael Kaufman sebagaimana dikutip Utami Zakiah (dan kawan kawan), bahwa kekerasan seksual terhadap perempuan itu disebabkan oleh 3

[45] Saparinah Sadli, "Andil Kondisi Sosial Budaya pada Kekerasan terhadap Perempuan", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 133-134.

[46] Saparinah Sadli, "Andil Kondisi Sosial Budaya…", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 134-135.

(tiga) faktor; kekuasaan patriarki (*patriarchi power*), hak istiwewa (*privilege*), dan adanya sikap yang permissif atau memperbolehkan yang dipegang kaum laki-laki.[47] Akibat ketiga faktor inilah, perempuan dan anak sebagai kelompok rentan dan lemah lebih sering menjadi korban kekerasan seksual secara massif dan berulang-ulang dalam kurun waktu yang sangat panjang.[48]

Dalam konteks kehidupan masyarakat pedesaan tentu berbeda dengan kehidupan masyarakat perkotaan. Masyarakat pedesaan yang rural-tradisional, kaum perempuan memperoleh peran domestik yang berkedudukan sub ordinat di hadapan kaum laki-laki yang menjadi penguasa domestik sekaligus sebagai patronnya. Kalau pun kaum laki-laki melakukan kekerasan terhadap perempuan, maka masih ditolerir atas nama kepentingan fungsi kontrol.[49]

Berbeda dengan masyarakat perkotaan yang bersifat urban-industrial. Kaum perempuan telah keluar dari peran domestik untuk terjun ke ranah publik. Dalam sistem masyarakat semacam ini, kaum perempuan mendapat peran sosialnya berdasarkan prestasi kontraktualnya yang bebas dan individual. Tindakan kekerasan terhadap perempuan dalam sistem masyarakat seperti ini dilakukan oleh laki-laki anonim (asing), bukan laki-laki yang bukan menjadi patronnya dalam ranah domestik.[50] Kehidupan masyarakat perkotaan dengan ciri khas penduduknya urban dari berbagai wilayah,

---

[47] Utami Zakiah Noviani, dkk, "Mengatasi dan Mencegah Tindak Kekerasan seksual pada Perempuan dengan Pelatihan Asertif", dalam *Jurnal Penelitian & PPM*, Volume 5, Nomor 1, April, 2018, hlm. 50.

[48] Elizabeth Siregar, dkk, "Kekerasan Seksual terhadap Perempuan: Realitas dan Hukum", dalam *progresif: Jurnal Hukum,* Vol. XIV, No. 1, Juni 2020, hlm. 3.

[49] Saparinah Sadli, "Andil Kondisi Sosial Budaya…", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 135.

[50] Saparinah Sadli, "Andil Kondisi Sosial Budaya…", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 136.

tentu lebih mendatangkan kompleksitas persoalan kehidupan. Di samping heterogen dari berbagai aspek; asal daerah dengan berbagai budayanya, tingkat sosial, ekonomi dan pendidikannya, masyarakat perkotaan secara umum lebih *well educated* (melek pendidikan) dibandingkan dengan masyarakat pedesaan yang relatif homogen.

Maraknya pornografi dan pornoaksi; baik melalui VCD dan situs-situs porno di internet, tenu lebih banyak terjadi di perkotaan dibandingkan di pedesaan. Padahal pornografi dan pornoaksi menjadi penyebab terjadinya kekerasan seksual. Anak-anak dan remaja yang menyaksikan media tersebut dapat terjadi dampak negatif dengan meniru adegan yang mereka saksikan yang dapat menghancurkan masa depannya. Makin canggihnya media komunikasi dalam menyediakan menu "porno", turut berkontribusi pada perubahan perilaku seksual remaja yang tidak sehat. Huzaemah Tahido Yanggo akhirnya menyimpulkan bahwa pornografi dan pornoaksi dari berbagai media menghancurkan akhlak dan moral, khususnya bagi anak-anak dan remaja, bahkan menimbulkan pelecehan, pemerkosaan, dan lain-lain terhadap perempuan.[51] Lebih lanjut Huzaemah mengutip Dadang Hawari yang menyebutkan dampak-dampak negatif dari provokasi pronografi dan pornoaksi yang semakin meningkatkan terjadinya perbuatan-perbuatan buruk sebagai berikut:[52]

1. Perzinaan (pelacuran);
2. Perselingkuhan;
3. Pergaulan bebas;

[51] Huzaemah Tahido Yanggo, *Fikih Perempuan Kontemporer* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), hlm. 140-141.

[52] Huzaemah, *Fikih Perempuan* hlm. 141.

4. Kehamilan di luar nikah;
5. Aborsi (pengguguran janin);
6. Lahirnya anak di luar nikah;
7. Penyakit kelamin dan AIDS;
8. Kekerasan seksual (perkosaan); dan
9. Perilaku seksual menyimpang, seperti: homoseksual, lesbianisme, pedophilia, sadisme, mesochisme, fethosisme, voyerism, dan sebagainya.

Lebih lanjut huzaemah menyebutkan, pornografi dan pornoaksi dapat merusak akhlak dan moral manusia secara umum, mendorong perbuatan zina, dapat merusak kehidupan rumah tangga, dan lain-lain. Pergaulan bebas, perselingkuhan, kehamilan dan kelahiran di luar nikah, aborsi, penyakit kelamin, kekerasan seksual, kekerasan terhadap perempuan, perkosaan dan pelecehan merupakan akibat dari pornografi dan pornoaksi.[53]

Meskipun penyebaran informasi dunia maya saat ini tidak hanya tersebar di masyarakat perkotaan, melainkan juga sudah merambah ke pedesaan, namun pornografi dan pornoaksi lebih marak di perkotaan dibandingkan di pedesaan. Akibat lanjutannya, angka kekerasan seksual di perkotaan lebih tinggi dibandingkan di pedesaan. Hal ini terkait dengan karakteristik jenis dan tingkat perbuatan pidana di suatu wilayah sangat tergantung pada tingkat peradaban wilayah tersebut. Tindak pidana pada masyarakat pertanian tentu berbeda dengan masyarakat seperti dunia Arab. Perbedaan tindak pidana juga tergantung tingkat peradaban suatu wilayah.[54]

[53] Huzaemah, *Fikih Perempuan* hlm. 142.
[54] Nabil Muhammad Taufiq al-Samaluti, *al-Dirasah al-'Ilmiyyah li al-Sulukal-Ijrami* (Jedah: Dar al-Syuruq, 1983 M/1403 H), hlm. 237-238.

Perbedaan-perbedaan dari berbagai aspek dan unsur sosial tersebut tentu berimplikasi juga terhadap tingkat tinggi-rendahnya kasus tindakan kekerasan seksual.

Kekerasan seksual -sebagaimana kejahatan lainnya- ketika dilihat sebagai fenomena sosial yakni perilaku masyarakat dapat dikaji dengan berbagai perspektif dalam ilmu sosiologi. Sebuah kejahatan bisa dilihat secara deduktif dengan mendasarkan pada sumber pokoknya yang diatur dalam syari'at Islam yang membagi kejahatan menjadi 3 macam; *hudud, qisas*-diyat, dan *ta'zir*. Kedua bisa didekati secara induktif berangkat dari kasus-kasus yang ada di masyarakat dihubungkan dengan tingkat Pendidikan pelaku, lingkungan hidupnya, umurnya, dan seterusnya. Model kedua ini dapat dikaji dengan memakai 3 (tiga) model. Pertama, *al-dirasah al-ihsa'iyyah* yakni menghubungkan perbuatan pidana dengan variable yang berubah, seperti umur dan keadaan ekonomi, lingkungan urban serta produktivitas suatu tempat. Kedua, melalui kajian eksperimental (*al-dirasah al-tajribiyyah*). Ketiga, melalui *case study* (*dirasah al-halah*).[55]

[55] Al-Samaluti, *al-Dirasah al-'Ilmiyyah li al-Suluk al-Ijrami,* hlm. 68-73.

BAB III
POLA RELASI SEKSUAL DAN ISU KEKERASAN SEKSUAL DALAM FIKIH

A. Pola Relasi Seksual dalam Islam

A.1. Rambu-Rambu dalam Relasi Seksual

Seksualitas (*al-gharizah al-jinsiyyah*) merupakan dorongan nafsu manusia yang diberikan Tuhan secara naluri (*given*). Berkaitan dengan seksualitas ini secara garis besar ada 3 (tiga) pandangan *mainstream*.[56]

Pertama, pandangan yang membebaskan manusia untuk menyalurkan seksualitasnya secara bebas tanpa ada kendali norma yang mengikatnya; baik norma agama, etika, maupun sosial melalui adat. Kelompok kedua ini memandang seksualitas adalah hak asasi manusia yang bebas dijalankan masing-masing manusia sesuai kehendaknya. Pandangan kedua ini dipraktekkan di "Dunia Barat" yang melegalkan segala macam bentuk *free sex* (kebebasan seks) dan *samen leven* (kumpul kebo). Pandangan ini menurunkan derajat manusia ke derajat hewan yang dapat merusak individu, keluarga maupun masyarakat.

Kedua, pandangan yang berpendapat seksualitas sama sekali ditutup rapat, tidak diperbolehkan. Pandangan ini meniscayakan praktek ke-*rahib*-an di mana tidak ada pintu yang mengijinkan

[56] Yusuf al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram fi al-Islam* (Al-Dar al-Baida': Dar al-Ma'rifah, 1985), hlm. 144-145.

para *rahib* ini untuk menyalurkan hasrat seksualnya terhadap lawan jenis melalui jalur dan sarana apa pun. Pandangan ini akan menghancurkan *sunnah* keberlangsungan kehidupan yang diskenariokan Tuhan melalui penyaluran nafsu seksualitas.

Ketiga, pandangan yang menempatkan relasi seksual dalam format "kebebasan dalam batasan" dan "batasan dalam kebebasan". Seksualitas sebagai fitrah yang diberikan Tuhan tidak dimatikandan tidak dilepas bebas. Artinya seseorang diberikan kebebasan un- tuk menyalurkan hasrat seksualnya, namun dalam batasan aturan, yakni melalui pernikahan dan harus dengan pasangan berbeda jenis kelaminnya.. Melalui pernikahan seseorang diberikan kebebasan untuk menentukan pasangannya yang beda jenis kelaminnya. Meskipun dalam mazhab fikih tertentu ada ketentuan tentang *wali mujbir*, di mana orang tua boleh memaksa anak perempuannya un- tuk dinikahkan dengan laki-laki pilihan orang tuanya. Namun kon- sep *wali mujbir* tersebut bukanlah harga mati, melainkan dapat didiskusikan dan ditelaah ulang sesuai dengan konteks kehidupan sosial masyarakatnya. Pandangan ketiga inilah yang dianut oleh agama-agama *samawi*, khususnya Islam yang mengharamkan perzinaan dan pendahuluan-pendahuluannya, menghalalkan pernikahan dan melarang *tabattul* (hidup membujang).

Pandangan ketiga itulah yang lebih adil dan merupakan jalan tengah yang imbang; antara kelompok yang mematikan dan menutup rapat penyaluran nafsu seksualitas dan kelompok yang membebaskan mutlak tanpa ada aturan yang mengikatnya. Seandainya tanpa ada syariat pernikahan maka nafsu seksualitas tidak dapat disalurkan secara benar guna menjaga keberlangsungan kehi- dupan manusia. Seandainya tidak diharamkan perzinaan dan

keharusan laki-laki menikah dengan lawan jenis (perempuan), maka tidak akan terwujud keluarga yang dibangun atas landasan cinta dan kasih sayang. Tanpa ada kumpulan keluarga yang semacam itu, maka tidak mungkin terbangun tatanan masyarakat yang maju dan sempurna.

Relasi seksual dalam Islam diatur sedemikian rupa dengan membuat rambu-rambu yang harus dipatuhi umatnya agar tidak terjadi perbuatan zina, tindakan yang mengawali zina, perbuatan asusila, termasuk perbuatan kekerasan seksual. Rambu-rambu tersebut adalah:

a. Perintah tertib dan etika berbusana dengan cara perintah kepada para istri Nabi dan perempuan-perempuan mukminat agar menjulurkan pakaian jilbabnya. Hal ini ditegaskan Allah SAW di dalam QS. Al-Ahzab, ayat 59:

يا أيها النبي قل ألزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من
جالبيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فال يؤذين

Artinya: "Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuan-mu dan perempuan-perempuan mukminat agar mereka menjulurkan *jilbab*-nya. Karena yang demikian itu lebih dekat untuk dikenal sehingga tidak disakiti".

Pentingnya tertib berbusana inilah, Islam melarang berpakaian yang transparan, tembus pandang, erotis, sensual dan sejenisnya yang dapat menimbulkan rangsangan seksual. Hal ini di antaranya disebutkan dalam hadis:

عن علقمة بن أبي علقمة عن أمه انها قالت دخلت حفصة بنت عبد الرحمن
على عائشة زوج النبي وعلى حفصة خمار رقيق فشقته عائشة
وكستها خمارا كثيفا

Artinya: "Dari Alqamah bin Abi Alqamah dari ibunya bah-

wa ia berkata, Hafsah bin Abdurahman masuk ke dalam rumah Aisyah istri Rasulullah SAW, saat itu Hafsah mengenakan tutup kepala yang tipis, lalu Aisyah menyobeknya dengan mengganti mengenakannya tutup kepala yang tebal".

Dalam Hadis di atas, Aisyah melakukan tindakan mengganti tutup kepala yang tipis dengan yang tebal. Di dalam penjelasan Hadis disebutkan bahwa tutup yang tipis tersebut karena terlalu tipisnya sehingga tampak sesuatu yang berada di bawah rambut, atau karena terlalu tipisnya tidak dapat menutupi anggota tubuhnya sehingga penggantian dengan tutup yang tebal dimaksudkan agar tidak menampakkan bentuk sifat dari tubuh Hafsah. Hal ini menunjukkan keluruhan budi baik Aisyah dan kasih sayangnya terhadap Hafsah.[57] Dalam Hadis riwayat Abu Dawud, ada kalimat yang eksplisit memerintahkan perempuan agar mengenakan pakaian yang tidak menampakkan sifat lekuk tubuhnya de-ngan redaksi:[58] "وأمر امرأتك ان تجعل تحته ثوبا ال يصفها" (perintahlah istrimu agar menaruh tambahan kain di bawah gamis se- hingga tidak menampakkan sifat tubuhnya).

Dalam Hadis lain disebutkan:[59]

عن أبي أسامة بن زيد أن أباه أسامة قال: كساني رسول الله قبطيةكثيفة كانت أهداها دحية الكلبي فكسوتها امرأتي فقال رسول الله ما لك ال تلبس القبطية قلت يا رسول الله كسوتها امرأتي فقال لي رسول الله مر ها فلتجعل تحتها غاللة اني أخاف ان تصف حجم عظامه

[57] Muhammad Zakariyya al-Kandahlawi, *Aujaz al-Masalik ila Muwatta' Malik*, Juz XIV (Beirut: Dar al-Fikr, 1980), Cet. III, hlm. alik bin Anas, *al-Muwatta'* hlm. 183.

[58] Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019), hlm. 67.

[59] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Juz V (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 18.

Artinya: "Dari Ibnu Usamah bin Zaid bahwa ayahnya Usamah berkata, Rasulullah memberikan kepadaku *Qibtiyyah* (jenis pakaian tembus pandang) yang dihadiahkan oleh Dihya al-Kalabi, lalu saya berikan kepada istriku. Rasulullah bertanya kepadaku, mengapa kamu tidak memakai *qibtiyyah*? Saya menjawab, wahai Rasulullah, saya telah memberikannya kepada istriku. Rasullah bersabda kepadaku: "suruh istrimu agar mengenakan rangkapan/lapisan di bawahnya, karena saya khawatir pakaian tersebut dapat memperlihatkan bentuk tubuhnya".

Imam an-Nawawi dalam Kitab *Riyad al-Salihin* juga menyebutkan Hadis yang semakna:[60]

عن ابي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلعم: صنفان من أهل النار
لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس
ونساء كاسيات عاريات مائالت مميالت رءوسهن...

Artinya: Dari Abu Hurairah RA berkata, Rasulullah SAW bersabda: "ada 2 (dua) golongan penghuni neraka yang aku belum pernah melihat keduanya, yaitu pertama, sekelompok orang yang suka membawa cambuk seperti ekor sapi yang digunakan buat mencambuk manusia. Kedua seorang perempuan yang sudah berpakaian, namun seperti bugil, berjalan lenggak-lenggok sambil kepalanya tolah-toleh…".

Arti kata "*kasiyat*" ada yang mengartikan, perempuan tersebut menutup sebagian anggota tubuhnya dan membuka sebagian anggota tubuhnya yang lain dengan tujuan menampakkan kecantikannya atau sejenisnya. Ada juga yang mengartikan kata "*kasiyat*" perempuan tersebut mengenakan pakaian yang tipis yang menggambarkan bentuk tubuhnya. Dalam Kitab *Aujaz al-Masalik ila Muwatta' Malik* ada

[60] Abi Zakariya Muhyiddin Yahya al-Nawawi, *Riyad al-Salihin min Kalam Sayyid al-Mursalin* (Surabaya: Dar al-'Ilm, t.th.), hlm. 621-622.

tambahan *matan* Hadis[61]: " سنة ال يدخلن الجنة واليجدن ريحها وريحها يوجد من مسيرة خمسمائة" (perempuan yang mengenakan pakain yang menggambarkan lekuk tubuhnya itu tidak akan masuk syurga dan tidak akan dapat mencium bau harumnya syurga yang sudah dapat dicium dari jarak tempuh radius perjalanan 500 tahun).

b. Perintah untuk menikah kepada remaja yang sudah matang secara usia dan psikisnya.

Disebutkan dalam sebuah Hadis:

يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه أغض للبصر وأحصن للفرج فمن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء

Artinya: "Wahai para remaja, barangsiapa di antara kalian yang telah memiliki "*al-ba'ah*" (matang usia dan psikis)nya, maka hendaknya menikah. Karena dengan menikah akan menjadikan pandangan mata terpejam dan dapat menjaga kemaluan (dari berbuat zina). Namun bagi yang belum mampu, maka hendaknya berpuasa (sunnah) karena puasa itu dapat menjadi tameng dari zina (karena menurunkan dorongan nafsu syahwat)".

Dengan adanya perintah menikah dalam hadis di atas, Mustafa Sa'id al-Khin menjelaskan berbagai pendapat fuqaha' tentang hukum nikah.[62] Imam Ibnu Hazm mewajibkan menikah bagi seseorang yang sudah mampu melakukan senggama meskipun dia tidak khawatir terjerumus ke perzinaan. Bagi orang semacam ini menikah hukumnya wajib. Sementara jumhur fuqaha' menentukan hukum nikah itu *mandub* (sunnah), kecuali jika ada hal yang menghalanginya atau

[61] Al-Kandahlawi, *Aujaz al-Masalik ila Muwatta' Malik,* Juz XIV, hlm. 184.

[62] Mustafa Sa'id al-Khin, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1972), hlm. 306-307.

mewajibkannya. Dengan mengutip pendapat Ibnu Qudamah, al-Khin menyebutkan 3 (tiga) macam type orang. Pertama, bagi orang yang khawatir terjerumus ke dalam perbuatan yang dilarang (zina), hukum menikah wajib baginya. Kedua, orang yang sudah muncul dorongan syahwat untuk menikah, namun dia masih dapat mengenadalikan dirinya sehingga tidak terjerumus ke perbuatan zina, maka hukum menikah sunnah baginya. Ketiga, orang yang belum ada dorongan syahwat menikah; bisa karena memang tidak memiliki dorongan nafsu seksual atau sebenarnya punya dorongan nafsu seksual namun hilang karena bertambahnya usia atau karena penyakit, maka hukum menikah bagi type orang semacam ini ada 2 (dua); sebaiknya dianjurkan menikah dan lebih baik tidak menikah.

c. Larangan melakukan segala sesuatu perbuatan yang dapat menjurus atau mengarah kepada sesuatu yang diharamkan Allah (*man'u ma yu'addi ila al-haram*).

Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyyah menyebutkan banyak contoh perintah untuk melakukan perbuatan yang dapat mencegah terjadinya perbuatan yang *haram* atau larangan untuk melakukan perbuatan yang mengarah kepada suatu perbuatan *haram* sebagai berikut:[63]

1. Allah perintah kepada laki-laki dan perempuan yang beriman untuk saling memejamkan mata (pandangan) meskipun dengan alasan untuk mengagumi dan memikirkan keindahan ciptaan Allah (larangan saling melihat). Karena dengan

[63] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'An Rabb al-'Alamin*, Juz III (Beirut: Dar al-Jil, t.th.), hlm. 137.

saling memandang antara lawan jenis akan memunculkan dorongan syahwat yang menjurus kepada perbuatan yang dilarang.[64]

Allah SWT berfirman di dalam QS. An-Nur: 30-31:

قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ان الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن...

Artinya: "Katakanlah kepada para laki-laki yang berimanagar mereka memejamkan matanya dan menjaga kehormatannya. Karena hal tersebut menjadikan mereka lebih bersih. Sesungguhnya Allah Maha Mngetahui terhadap segala yang mereka perbuat. Dan katakanlah juga kepada para perempuan yang beriman agar mereka memejamkan pandangannya dan menjaga kehormatannya.".

Imam Ibnu Qayyim dalam kitab *raudlatul muhibbin wa nuzhah al-musytaqqin* menjelaskan, [65] dalam QS. An-Nur: 30-31 tersebut ada 2 (dua) macam perintah; memejamkan mata dan menjaga *farji* (alat kelamin/kemaluan). Perintah diawali dengan memejamkan mata, karena ini merupakan dasar bisa menjaga kemaluan. Keharaman melihat lawan jenis ini bersifat sebagai *wasilah* (sarana) sehinggatidak bersifat mutlak, melainkan dibolehkan pada suatu saat denganalasan adanya kemaslahatan yang bisa dipertanggungjawabkan. Melihat lawan jenis diharamkan ketika dikhawatirkan mendatang- kan *mafsadah* (kerusakan) yang nyata. Atas dasar inilah perintah memejamkan mata dalam ayat tidak bersifat mutlak, melainkan perintah memejamkan "sebagian" pandangan mata (*min absarihim*). Sementara perintah menjaga *farji* (alat kelamin) wajib dalam keadaan apa pun, tidak dibolehkan menggunakan *farji* kecuali dengan hak-

[64] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III, hlm. 139.

[65] Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Raudah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqqin* (Kairo: Dar al-Fajr li al-Turas, 2010 M/1431 H), hlm. 89.

nya, misalnya dengan pasangannya dalam ikatan pernikahan. Allah menjadikan mata sebagai cermin bagi hati. Ketika seseorang bisa memejamkan matanya, maka hatinya pun dapat mengendalikan dorongan nafsu syahwatnya.

Sebaliknya, ketika seseorang membuka bebas pandangan matanya, maka hatinya pun tidak dapat mengontrol dorongan syahwatnya. Diriwayatkan bahwa Al-Fadl bin 'Abbas RA suatu saat berjalan mengiringi Rasulullah pada Hari Raya Idul Adha (*yaumunnahr*) dari Muzdalifah menuju Mina. Saat itu kebetulan lewat rom- bongan *dhu'un* (hewan kendaraan yang ditunggangi kaum perem- puan), dan Al-Fadl bin 'Abbas melihat rombongan kendaraan yang membawa perempuan tersebut. Kemudian Rasulullah memutar kepala Al-Fadl ke arah yang lain. Kejadian ini menunjukkan adanya larangan dan pengingkaran tentang melihat terhadap lawan jenis (tanpa ada alasan yang membenarkannya). Seandainya melihat ter- hadap lawan jenis itu dibolehkan, niscaya Rasulullah membiarkan Al-Fadl saat melihat rombongan kendaraan yang ditunggangi pe- rempuan.

Perintah memejamkan mata bukanlah berarti disuruh menutup mata dan bukan pula disuruh menunduk saat berjalan. Namun makna memejamkan mata adalah merendahkan syahwat pandangan mata dan tidak melepaskan pandangan secara bebas terhadap lawan jenis yang berakibat timbulnya hal-hal yang tidak baik. Karena alasan inilah Rasulullah menjadikan pandangan mata "yang rakus" dari salah satu jenis kelamin terhadap jenis kelamin lainnya sebagai bentuk "zinanya mata" sebagaimana sabdanya " النظرالعينان تزنيان وزناهما" (kedua mata melakukan zina yakni dengan saling me- lihat). Rasulullah menyebut pandangan mata sebagai zina karena

munculnya rasa nikmat dan terpenuhinya hasrat seksual tanpa melalui sarana yang dibenarkan syari'at.[66]

Pandangan mata yang dilandasi untuk menikmati yang dilihat itu tidak hanya berbahaya bagi orang-orang yang menjaga harga dirinya saja, tapi juga berbahaya atas terus menerusnya pikiran menghayal tentang hal-hal yang dilihatnya dan mengganggu ketenangan hatinya dengan selalu diliputi kekacauan dan hayalan negatif.[67]

Terkait zinanya mata berupa saling melihat terhadap lawan jenis yang disengaja juga disebutkan dalam hadis lain:[68]

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:العينان زناهما النظر واألذنان زناهما االستماع واللسان زناه الكالموااليد زناها البطش والرجل وناها الخطى والقلب يهوي ويتمنى
ويصدق ذلك الفرج أو يكذبه

> Artinya:' Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW bersabda: kedua mata zinanya berupa melihat (lawan jenis yang bukan *mahram*-nya), zinanya kedua telinga adalah mendengarkan (hal-hal yang tidak pantas untuk didengarkan), zinanya lisan berupa bicara (yang tidak baik, kotor, jorok), zinanya tangan berupa memukul (tanpa ada alasan yang dibenarkan), zinanya kaki itu melangkah (ke tempat yang tidak baik), sedangkan hati itu punya keinginan dan kecondongan (terhadap sesuatu), tergantung kemaluan yang menyikapinya; bisa membenarkan/menuruti atau mendustakan dengan tidak mengikuti keinginan hati tersebut".

Dalam Kitab Hasyiyah Abi Jamrah, Abu Hurairah meriwayatkan hadis dengan *matan* (isi hadis) yang sedikit berbeda sebagai beri-

[66] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 149.
[67] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 151.
[68] Muhammad Ahmad al-Adawi, *Miftah al-Wa'd wa al-Khitabah* (Beirut: Dar al-Raid al-'Arabi, 1986), hlm. 244.

kut:[69]

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلئ الله عليه وسلم قال: انالله عز وجل كتب علئ ابن أدم حظه من الزنا أدرك ذلك ال محالة فزناالعين النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تمنئ ذلك وتشتهي والفرج
يصدق ذلك ويكذبه

Dari Abu Hurairah RA, dari Nabi SAW bersabda: "Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla telah menentukan bagian masing-masing bagi setiap keturunan Adam berupa perbuatan zina yang tidak bias dihindarinya, yakni: zinanya mata adalah melihat, zinanya lisan adalah berbicara, sedangkan nafsu seseorang itu menginginkan dan gandrung untuk berbuat maksiat. Sedangkan *farji* (alat kemaluan) seseorang itu membenarkan zinanya mata, zinanya lisan dengan melakukanzina (yang sebenarnya) atau kemaluan tersebut mendusta- kannya dengan tidak melakukan zina (yang sebenarnya).

Muhammad 'Imarah meriwayat Hadis yang semakna dengan hadis di atas, namun ada tambahan *matan* dan sedikit perbedaan redaksinya sebagai berikut:[70]

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ما رأيت شيئا أشبه باللمم مما قال أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على ابن أدم حظه من الزنا أدرك ذلك المحالة فزنا العين النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك كله ويكذبه

Artinya:' Dari Ibnu 'Abbas RA berkata, aku tidak melihat sesuatu yang menyerupai dosa kecil selain apa yang dikatakan Abu Hurairah RA yang berasal dari Nabi SAW, sesungguhnya Allah telah menetapkan dan memastikan pada setiap anak cucu Adam akan mendapatkan bagian melakukan zina yang tidak dapat dihindarinya. Zinanya mata itu melihat (lawan jenis yang bukan *mahram*-nya), zinanya lisan berupa bicara (yang tidak baik, kotor, jorok). Sedangkan hati itu pu- nya keinginan dan kecondongan (terhadap sesuatu), kemu-

[69] Muhammad bin 'Ali al-Syafi'i al-Syinwani, *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah* (Semarang: Maktabah Taha Putera, t.th.), hlm. 198.

[70] Mustafa Muhammad 'Imarah, *Jawahir al-Bukhari wa Syarh al-Qustalany* (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1371 H), hlm. 477-478.

dian kemaluan membenarkan/menuruti semuanya itu atau mendustakannya dengan tidak mengikuti keinginan hati tersebut".

Pentingnya menjaga pandangan mata antara laki-laki dan perempuan ini karena perbuatan zina berawal dari pandangan mata. Karena itulah, dalam Islam pandangan mata yang diperbolehkan hanyalah ketika laki-laki dan perempuan secara tidak sengaja saling menatap pandangan mata yang pertama kali saja. Untuk pandangan mata yang kedua dan seterusnya ini sifatnya disengaja sehingga dilarang. Tatapan mata pertama kali yang tidak disengaja oleh orang yang menatap ini dikenal dengan istilah "نظرة الفجأة" (tatapan yang mengagetkan, yakni tatapan mata sekonyong-konyong yang terjadi secara kebetulan sehingga seolah-olah mengagetkan). Tatapan mata semacam ini tidak berdosa. Sedangkan tatapan mata kedua yang disengaja itu berdosa. Bahkan Zainuddin bin 'Abdul 'Aziz al-Malibari menyatakan bahwa zinanya mata itu sengaja melihat bagian tubuh perempuan bukan *mahram* yang sangat disenangi atau sebaliknya (perempuan melihat bagian tubuh laki-laki bukan *mahram*-nya) meskipun tidak sampai dikhawatirkan menimbulkan fitnah atau tanpa disertai nafsu syahwat.[71] Pendapat al-Malibari ini menekankan haramnya melihat dengan sengaja terhadap bagian tubuh lawan jenis yang bukan *mahram*-nya, tanpa mempertimbangkan ada/tidaknya nafsu syahwat yeng menyertainya dan tanpa mempedulikan dampak negatif yang dtimbulkannya. Apalagi jika pandangan mata tersebut jelas disertai nafsu syahwat yang berimbas timbulnya fitnah, maka tentu jelas-jelas dilarang.

[71] Lihat Muhammad bin 'Abdul 'Aziz al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad ila Sabil al-Rasyad* (Surabaya: Maktabah Imaratullah, t.th.), hlm. 109.

Ketika seorang laki-laki tidak sengaja menatap perempuan, maka hendaknya segera memalingkan penglihatannya ke arah lain, bukan meneruskan tatapannya pada objek yang pertama kali ditatapnya. Karena tetap meneruskan pada objek yang sama itu termasuk mengulang tatapan yang berarti menjadi tatapan kedua kali yang dilarang. Bagi orang yang secara kebetulan menatap tidak sengaja terhadap perempuan lain, maka obatnya adalah ganti melihat dan mendatangi istrinya. Karena istrinya juga memiliki apa saja yang dimiliki perempuan yang dilihatnya secara tidak sengaja itu.[72] Larangan tatapan mata kedua yang disengaja didasarkan Hadis Rasulullah SAW yang berkata kepada 'Ali bin Abi Talib RA:[73]

يا علي: ال تتبع النظرة النظرة فانما لك االولى وليست لك االخرة

> Artinya:"Wahai Ali, janganlah kamu ikuti pandangan mata (yang pertama) dengan pandangan mata berikutnya. Kamu hanya dibolehkan (berhak) memandang (dengan tidak sengaja) yang pertama kali, bukan pandangan mata yang terakhir (pandangan yang disengaja diulangi)".

Makna dari potongan hadis "فانما لك االولى" adalah pandangan mata yang tidak disengaja dan pandangan mata menatap secara seko- nyong-konyong yang mengagetkan orang yang melihat. Sedangkan makna bagian akhir hadis "وليست لك االخرة" adalah pandangan mata secara terus-menerus atau diulang-ulang atau dijadikan pandangan mata permulaan terus.[74] Ibnu Qayyim menyitir hadis semakna dengan redaksi sedikit berbeda, yakni adanya tambahan kalimat pada akhir hadis yang berbunyi:[75] "وليست لك الثانية ..." (bukan hakmu

[72] Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbin*, hlm. 92.

[73] Al-Adawi, *Miftah al-Wa'd wa al-Khitabah*, hlm. 243-244.

[74] Abi Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, *al-Adab* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986), hlm. 405-406.

[75] Lihat Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbin*, hlm. 90.

untuk melihat yang kedua kali terhadap perempuan yang bukan *mahrram*-mu).

Larangan saling melihat antara lawan jenis (laki-laki terhadap perempuan dan perempuan terhadap laki-laki) dikarenakan berawal dari pandangan mata kemudian masuk ke dalam hati. Melihat merupakan sarana terjadinya fitnah dan pendahuluan menuju zina. Imam Nawawi al-Jawi menegaskan bahwa menjaga mata dari melihat hal-hal yang dilarang oleh syara'-lah merupakan salah satu sarana seseorang akan menemukan hakikat menjaga kemaluan, di samping juga harus menjaga hati dari menghayal keindahan yang diinginkan, menjaga perut dari makanan yang *syubhat* serta menghindarkan diri dari kekenyangan. Keempat hal ini (melihat lawan jenis dengan nafsu, hati yang menghayal keindahan, memakan yang *syubhat* dan perut yang kekenyangan) akan membangkitkan gairah syahwat yang dapat berujung terjadinya zina.[76]

Sejalan dengan pandangan tersebut, Yusuf al-Qaradawi mengutip pernyataan seorang penyair Arab masa lalu sebagai berikut:[77]

كل الحوادث مبداها من النظر # ومعظم النار من مستصغر الشرر

> Artinya:"Seluruh kejadian sumber awalnya berasal dari pandangan mata. Api yang besar menyala-nyala pun berawal dari percikan api yang kecil".

Al-Qaradawi juga menyitir ungkapan penyair masa modern sebagai berikut:

نظرة فابتسامة فسالم # فكالم فموعد فلقاء

Artinya: "Berawal mula dari pandangan mata, kemudian

[76] Muhammad Nawawi al-Jawi, *Syarah Maraqi al-'Ubudiyyah* (Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.), hlm. 73.

[77] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 148.

saling tersenyum, lalu saling menyapa, lalu saling berbincang, kemudian membuat janjian, lalu saling ketemu".

Berkaitan dengan masalah larangan melihat lawan jenis ini, Ibnu Qayyim membuat ilustrasi persoalan dalam bentuk tanya-jawab. Ada kejadian terkait perkataan para ulama' yang terkenal bahwa ada seorang laki-laki yang menatap wajah seorang perempuan, kemudian dari tatapan mata itu cinta perempuan tersebut dia gantungkan dalam hatinya. Setelah itu laki-laki tersebut semakin dilanda mabuk cinta yang menjadi-jadi. Saat itu, nafsu laki-laki tersebut berkata kepada dirinya: "semua hal ini berawal dari tatapan mata pertama terhadap perempuan tersebut. Seandainya kamu mengulangi lagi menatap wajah perempuan itu kedua kalinya, maka kejadiannya tidak seperti itu (kamu tidak akan menempatkan perempuan itu dalam hatimu seperti itu. Bahkan kamu akan dapat meninggalkan/melupakan perempuan itu secara pelan-pelan". Pertanyaannya, bolehkah laki-laki tersebut sengaja menatap wajah perempuan tersebut kedua kalinya? Ilustrasi pertanyaan ini dijawab oleh Ibnu Qayyim dengan tetap tidak membolehkan laki-laki sengaja melihat kedua kalinya terhadap perempuan, dengan mengemukakan 10 (sepuluh) alasan sebagai berikut:[78]

Pertama, Allah memerintahkan untuk memejamkan mata. Sedangkan Allah tidak mungkin menjadikan obatnya hati terdapat pada hal-hal yang diharamkan Allah atas hambaNya.

Kedua, Nabi SAW pada saat ditanya tentang melihat yang sekonyong-konyong tanpa sengaja, meskipun tetap dapat masuk ke dalam hati, beliau memberikan obat dengan cara menyuruh memalingkan pandangan mata, bukan dengan mengulangi tatapan mata.

[78] Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbin*, hlm. 90-91.

Ketiga, Rasulullah menjelaskan bahwa yang dibolehkan hanyalah tatapan mata (tanpa sengaja) yang pertama kali, bukan tatapan mata (dengan sengaja) yang kedua kali. Tidaklah mungkin penyakitnya ada pada hal yang dibolehkan (melihat secara kebetulan/tidak sengaja yang pertama kali), sementara obatnya ada pada hal yang tidak dibolehkan (melihat dengan sengaja yang kedua kali).

Keempat, secara lahiriyah kuatnya dorongan itu ada pada tatapan kedua kali tanpa berkurang sedikit pun. Fakta di lapangan membenarkan statemen ini, bahwa secara lahiriyah suatu perkara yang pernah dilihatnya pertama kali itu menjadi tidak baik ketika diulangi (dilihat kembali).

Kelima, dengan menatap sengaja kedua kalinya kadangkala menjadikan seseorang menemukan sesuatu yang lebih dari apa yang ada pada dirimya (apa yang dimilikinya) sehingga membuat- nya semakin tersiksa.

Keenam, sesungguhnya Iblis ketika membisiki seseorang untuk menatap sengaja yang kedua kalinya itu menghiasinya dengan sesuatu yang tidak baik sehingga malapetaka yang terjadi semakin sempurna.

Ketujuh, bahwa seseorang yang ditimpa bala'/ujian/musi- bah itu tidak akan diberikan pertolongan ketika menentang garis yang diperintahkan syara' dan mengobatinya dengan hal yang diharamkan syara'. Orang sepeti itu pantasnya jauh dari pertolongan Allah.

Kedelapan, tatapan mata yang pertama kali saja ibaratnya anak panah beracun yang dilepaskan Iblis. Apalagi tatapan mata yang sengaja kedua kalinya, tentu lebih berbahaya racunnya. Bagai-

mana mungkin racun (tatapan pertama) juga diobati dengan racun (tatapan kedua)?.

Kesembilan, jika tatapan kedua kali diibaratkan sama dengan berhubungan dengan Allah dalam meninggalkan *mahbub* (yang dicintai), dengan melihat kedua kalinya dia menginginkan se-makin jelasnya hal yang dilihatnya, dengan pertimbangan jika tidak diridlai dia akan meninggalkannya, maka saat dia meninggalkan- nya itu bukan karena Allah, melainkan karena tidak sejalan dengan tujuannya. Jika demikian, di mana letak berhubungan dengan Allah dengan meninggalkan yang dicintai semata-mata karenaNya?

Kesepuluh, agar lebih jelas dibuat perumpamaan yang cocok dengan situasi. Ketika kamu menaiki kuda baru, kemudian kuda tersebut berpaling menuju lorong yang sempit; tidak bisa terus dan tidak bisa berputar untuk keluar. Jika kuda tersebut memaksa untuk masuk lorong sempit itu, maka tolaklah agar tidak memaksa masuk. Kalau kuda baru masuk satu atau dua langkah, maka jeritlah dan tariklah tali kuda dengan segera ke belakang sebelum benar-benar masuk. Karena menarik ke belakang akan memudahkan urusan daripada meneruskan masuk ke dalam yang menyebabkan sulit ke-luar. Apakah orang yang berakal akan berkata, cara menyelamatkan kuda tersebut adalah menggiringnya masuk ke dalam? Demikian juga dengan tatapan mata yang sudah masuk ke dalam hati. Jika masuknya baru dan belum sampai ke relung hati, maka masih mu-dah mengobatinya. Tetapi jika tatapan matanya diulang-ulang dengan mendapatkan gambar bayangan yang indah-indah dan pin-dah masuk ke dalam relung hati yang kosong yang dipateri dengan rasa cinta yang selalu tumbuh dan berkembang dalam hati sehingga hatinya rusak dan berpaling dari berpikir tentang perintah Allah.

Akibatnya hal ini akan membawa pemilik hati itu menuju malapetaka dengan melanggar larangan-larangan Allah, dia jatuhkan hatinya dalam kehancuran. Penyebab hal ini adalah pada tatapan pertama kali, matanya merasakan kenikmatan sehingga menginnginkan pengulangan-pengulangan, sebagaimana orang yang menyantap makanan lezat saat santapan pertama kali. Seandainya dari awal dia pejamkan matanya, maka hatinya akan istirahat.

Ibnu Qayyim juga menyebutkan ada 10 (sepuluh) macam faedah memejamkan mata sebagai berikut:[79]

Pertama, membersihkan hati dari rasa sakitnya hayalan/ penyesalan. Orang yang membebaskan pandangan matanya akan selalu diliputi kerugian. Hal yang paling bahaya bagi hati adalah membebaskan pandangan mata. Karena matanya melihat sesuatu yang dia inginkan, namun dia tidak bisa mendapatkan yang sesungguhnya sehingga dia mendapatkan rasa sakit yang menyiksa dirinya. Pandangan mata itu mempermainkan hati sebagaimana anak panah dalam busurnya. Jika anak panah tidak membunuhnya, minimal akan melukainya. Pandangan mata itu bagaikan bunga api yang dilemparkan ke tengah rumput yang kering. Jika api tersebut tidak membakar seluruh rumput kering tersebut, minimal akan membakar sebagiannya.

Kedua, memejamkan mata dapat melahirkan cahaya dan sinar dalam hati yang tampak di mata, muka, dan anggota tubuh lainnya. Sebaliknya, membebaskan pandangan mata akan melahirkan kegelapan yang terlihat di mata dan anggota tubuh lainnya. Disebutkan dalam sebuah hadis:

[79] Ibnu Qayyim, *Raudah al-Muhibbin*, hlm. 93-101.

النظرة سهم مسموم من سهام ابليس فمن غض بصره عن محاسن
امرأة أورث الله قلبه نورا

> Artinya:"Pandangan mata itu ibarat anak panah beracun yang dilepaskan oleh Iblis. Barangsiapa memejamkan pandangan matanya dengan tidak melihat kecantikan perempuan, maka Allah akan memberikan cahaya dalam hatinya".

Ketiga, memejamkan mata dapat melahirkan firasat yang jitu. Ini lahir dari cahaya dan buah memejamkan mata. Ketika hati bersinar, maka firasat yang ada menjadi jitu dan tepat. Memejamkan mata itu bagaikan cermin yang bersih dan jernih yang tergambar semua gambar di depannya seperti aslinya. Sedangkan mata yang digunakan untuk melihat (lawan jenis secara tidak sah), ibarat bernafas di depan cermin yang menjadikan buram dan menghilangkan cahaya cemerlangnya cermin tersebut. Allah itu membalas hamba-Nya sesuai dengan jenis amal perbuatannya. Barangsiapa menjaga pandangan matanya dari hal-hal yang diharamkan, maka Allah akan menggantinya dengan melepaskan semua cahaya batin pengli-hatan Allah (*nur basirah*) diberikan kepadanya. Sebaliknya, orang yang membebaskan pandangan matanya melihat hal-hal yang diharamkan, maka Allah mengekang cahaya batin penglihatanNya bagi orang tersebut.

Keempat, orang yang memejamkan mata dibukakan jalan, pintu, dan sebab-sebab yang memudahkan diperolehnya ilmu karena adanya cahaya hati. Ketika hati bersinar maka tampak segala hakikat sesuatu dan terbuka baginya dengan cepat serta mengalir sebagian ke sebagian lainnya. Sebaliknya, orang yang membebaskan matanya melihat lawan jenis secara tidak sah, maka hatinya menjadi keruh dan gelap sehingga pintu dan jalan ilmu tertutup baginya.

Kelima, menjaga pandangan mata akan menjadikan hati

kuat dan berani sehingga memiliki *sultan al-basirah* (kemampuan batin) sekaligus *sultan al-hujjah* (kemampuan lahir berdebat).

Keenam, menjaga pandangan mata akan menjadikan hati ceria dan bahagia serta gembira melebihi kenikmatan dan kesenangan dari melihat lawan jenis secara tidak sah. Hal ini disebabkan dia berani memaksa musuhnya dengan tidak menuruti kemauan hawa nafsunya. Alasan lainnya, ketika seseorang mampu menahan kenikmatan dan mengendalikan keinginan dorongan nafsunya (dengan tidak melihat lawan jenis secara tidak sah) semata-mata karena Allah, maka Allah menggantinya dengan kenikmatan dan kese- nangan yang lebih sempurna.

Ketujuh, menjaga pandangan mata dapat membebaskan hati dari kungkungan dan tawanan nafsu syahwat. Karena hakikat tawanan adalah menjadi tawanan nafsu syahwat. Ketika nafsu syahwat telah berhasil menawan hati, maka musuhnya masuk dan menghancurkannya dengan siksaan yang menyakitkan.

Kedelapan, menjaga pandangan mata dapat menyumbat pintu menuju Neraka Jahannam. Karena melihat lawan jenis secara tidak sah menjadi pintu syahwat yang mendorong terjadinya perbuatan (yang dilarang).

Kesembilan, menjaga pandangan mata dapat menguatkan dan menambah kemampuan akal. Karena membebaskan pandangan mata (melihat hal yang diharamkan) itu terjadi karena lemah dan dangkalnya akal dengan tanpa memikirkan akibat perbuatan. Orang yang membebaskan pandangan matanya seandainya mengetahui akibat negatif perbuatannya, tentu dia tidak akan mengumbar pandangan matanya.

Kesepuluh, menjaga pandangan mata dapat menyelamatkan

hati dari mabuknya syahwat dan sifat pelupa. Membebaskan pandangan mata melihat hal yang diharamkan akan menjadikannya lupa pada Allah dan kehidupan akherat serta menjatuhkannya dalam jurang mabuk yang mendekati sekarat. Pandangan mata (terhadap hal yang haram), ibarat gelas yang berisi *khamr* (tuak) yang ketika diminum akan menjadikan peminumnya mabuk sekarat. Ma-buk sekarat lebih berbahaya disbanding mabuk karena minum tuak. Mabuk karena minum tuak masih bisa kembali sadar, sementara mabuk sekarat sangat sedikit yang dapat kembali sadar, kecuali dalam barisan tentara kematian.

2. Allah melarang perempuan untuk menghentakkan kakinya dengan keras ke tanah sehingga menyebabkan suara kerincing gelang kakinya terdengar oleh kaum laki-laki. Larangan ini didasarkan alasan dapat mendorong nafsu syahwat laki-laki terhadap perempuan tersebut.[80]
3. Rasulullah SAW melarang para Sahabat duduk-duduk di pinggir jalan karena dapat menyebabkan terjadinya perbuatan melihat hal-hal yang diharamkan. Ketika para Sahabat menginformasikan adanya Sahabat yang punya kebiasaan kongko-kongko di pinggir jalan, Rasulullah kemudian bersabda:[81]

قال: أعطوا الطريق حقه قالوا: وما حقه؟ قال: غض البصر وكف
االذى ورد السالم

Artinya: "Nabi bersabda: berikanlah kepada jalan haknya. Para Sahabat bertanya: apa itu haknya jalan wahai Rasulullah? Rasul menjawab: memejamkan mata (dari melihat hal yang diharamkan), menghilangkan hal yang dapat menya-

[80] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III, hlm. 137.
[81] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III, hlm. 149.

kitkan orang lain (dengan tidak menghina dan menggunjingnya), dan menjawab salam (orang yang mengucapkan salam kepada orang yang di pinggir jalan)".

Al-Syinwani meriwayatkan hadis yang serupa melalui riwayat Abu Sa'id al-Khudzri, selain 3 (tiga) hal yang menjadi hak bagi jalan tersebut (memejamkan pandangan, menghilangkan gangguan di jalan dan menjawab salam), dengan adanya tambahan 2 (dua) bentuk hak jalan lainnya, yakni *amar ma'ruf* dan *nahi munkar*.[82]

Menurut Muhammad Syahrur, ketika dalam suatu masyarakat laki-laki dan perempuannya sudah dapat menjaga tidak saling melihat pada bagian-bagian yang tidak layak untuk dilihat, maka masyarakat tersebut telah dapat menjaga etika masyarakat yang beradab (*al-suluk al-ijtima'iy al-muhadzdzab*).[83]

4. Larangan melakukan "*al-syiya'* ", yakni "*al-mufakharah bi al-jima'* " (cerita vulgar tentang bersenggama). Karena hal ini dapat menyebabkan dorongan yang menggerakkan nafsu orang yang mendengarkan cerita tersebut. Ketika dia tidak memiliki tempat melampiaskan dorongan nafsunya secara halal, maka dia akan mencari tempat penyaluran yang haram. Ini merupakan kerusakan yang tersebar yang hanya diketahui Allah.[84]
5. Perintah untuk memisahkan tempat tidur anak laki-laki dan perempuan yang menginjak usia remaja. Sekali-kali jangan

[82] Al-Syinwani, *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah*, hlm. 105.

[83] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mua'asirah* (Damaskus: al-Ahaly, 1990), hlm. 605.

[84] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz III, hlm. 153.

sampai anak laki-laki tidur sekasur dengan anak perempuan.[85] Karena hal tersebut dapat menjadi pintu masuk syetan membisiki keduanya sehingga melakukan perbuatan yang diharamkan Allah karena tidur sekasur, lebih lebih dalam waktu yang lama. Demikian juga dengan tidur sekasur kadang-kadang saat tidur anak laki-laki atau anak perempuan saling menindih tanpa disadarinya saat tidur.[86]

Perintah untuk memisahkan tempat tidur antara anak laklaki dan anak perempuan didasarkan atas sebuah Hadis:[87]

وعن عمربن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنه قال,قال رسول اللهصلى الله عليه وسلم: مروا أوالدكم بالصالة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع حديث حسن رواه أبو داود

Artinya: Dari 'Amr bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya RA berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Perintah-lah anak-anak kalian untuk latihan Shalat ketika sudah menginjakusia 7 (tujuh) tahun, dan berilah contoh pendidikan Shalat kepada mereka ketika sudah mencapai usia 10 (sepuluh) ta- hun, dan pisahkan-lah tempat tidur mereka (Hadis Hasan, diriwayatkan oleh Abu Dawud)".

6. Rasulullah melarang laki-laki masuk tempat yang hanya dihuni kaum perempuan, karena hal ini jelas bisa menyebabkan terjadinya hal-hal yang diharamkan Allah.[88]
7. Rasulullah SAW mengharamkan ber-*khalwat* (berduaan di tempat sepi) antara laki-laki dengan perempuan *ajnabiyyah* (tidak ada hubungan *mahram*), meskipun dengan tujuan

[85] Imam al-Malibari menyatakan bahwa hukum memisah tempat tidur antara anak yang berusia 10 (sepuluh) tahun dengan kedua orang tuanya dan saudara-saudaranya adalah wajib. Lihat al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 109.

[86] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in,* Juz III, hlm. 150.

[87] Al-Nawawi, *Riyad al-Salihin*, hlm. 158-159.

[88] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in,* Juz III, hlm. 151.

untuk mengajari bacaan Al-Qur'an atau bepergian untuk haji sekali pun dan menjenguk kedua orang tuanya. Larangan ini untuk mencegah terjadinya hal-hal yang dikhawatirkan yakni timbulnya fitnah dan munculnya naluri dorongan nafsu syahwat.[89]

Larangan ber-*khalwat* didasarkan atas Hadis:

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب يقول: ال يخلون رجل بامرأة االومعها ذو محرم...

Artinya "Dari Ibnu 'Abbas RA berkata: "aku mendengar secara langsung bahwa Rasulullah sedang berkhutbah dengan bersabda: "Sekali-kali seorang laki-laki jangan berduan dengan perempuan di tempat sepi, kecuali ditemani oleh *mahram*-nya…".

Al-Syinwani mengutip hadis yang sama dari riwayat Ibnu Abbas namun dengan sedikit berbeda redaksi *matan*-nya, yakni tanpa lafad "ذو".[90]Hadis tersebut menunjukkan keharaman ber-*khalwat* dengan *ajnabiyyah* kecuali diserta *mahram*-nya.[91] Kaharaman *khalwat* ini telah menjadi *ijma'* (kesepakatan) di kalangan Ulama'. Dalam Hadis lain disebutkan alasan keharaman *khalwat*, yakni karena kalau laki-laki dan perempuan hanya berduaan, maka yang ketiganya adalah syetan (فان ثالثها الشيطان). Oleh karena itu, jika ada laki-laki dan perem- puan *ajnabiyyah* berkumpul, namun ditemani orang ketiga; baik dia itu *mahram*-nya atau bukan *mahram*-nya, maka ti- daklah termasuk kategori *khalwat*.[92] Al-Syinwani menulis:[93]

[89] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in,* Juz III, hlm. 139.
[90] Lihat al-Syinwani, *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah*, hlm. 134.
[91] Lihat al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 109.
[92] Muhammad bin Isma'il al-Kahlani al-San'ani, *Subul al-Salam Syarh Bulug hal-Maram,* Juz II (Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubro, t.th.), hlm. 183.

"ألنه متئ كان معها محرم لم يبق خلوة" (ketika seorang laki-laki berdua- an dengan perempuan lain yang disertai *mahram*-nya, maka sudah hilang-lah istilah *khalwat*)"

8. Rasulullah SAW melarang seorang laki-laki menginap di rumah perempuan *ajnabiyyah* kecuali dia telah menikah dan ditemani *mahram*-nya. Karena menginap di rumah *ajnabiyyah* ini dapat menimbulkan hal-hal yang diharamkan.[94]

Contoh-contoh yang dijelaskan Ibnu Qayyim berupa larangan melakukan perbuatan yang menjurus pada perbuatan yang di-*haram*-kan (nomor 1 sampai dengan nomor 8) di atas, merupakan bentuk upaya preventif agar tidak terjadi hal-hal yang diharamkan Allah dan RasulNya. Hal ini termasuk bagian dari metode *sad al-dzari'ah* (menyumbat jalan), yang ada kalanya berbentuk *amr* (perintah) dan ada juga yang berbentuk *nahy* (larangan). Adapun yang berupa *amr* itu terdiri dari 2 (dua) macam; *maqsud linafsih* (memang substansinya itu yang langsung dituju) dan *wasilah ila al-maqsud* (hanya menjadi perantara kepada yang dituju). Demikian juga yang berbentuk *nahy* ada 2 (dua) macam; *ma yakun al-manhiy 'anhu mafsadah fi nafsih* (sesuatu yang dilarang itu memang mengandung kerusakan di dalamnya) dan *ma yakunu wasilah ila al-mafsadah* (se- suatu yang dilarang itu menjadi perantara terjadinya kerusakan). Semua yang berbentuk perintah harus dilakukan dan semua yang berbentuk larangan harus ditinggalkan. [95]

---

[93] Al-Syinwani, al-Syinwani, *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah*, hlm. 134.

[94] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in,* Juz III, hlm. 134.

[95] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in,* Juz III, hlm. 159.

A.2. Orientasi Seksual

2.1. Heteroseksual

Heteroseksual adalah hubungan seks yang dilakukan dua orang yang berlawanan jenis kelaminnya (laki-laki dengan perempuan).[96] Hubungan seksual antar lawan jenis tersebut tidak boleh serta merta dilakukan tanpa melalui pernikahan yang sah. Keharusan pernikahan dilakukan antar lawan jenis didasarkan atas filosofi salah satu tujuan pernikahan adalah untuk meneruskan keturunan. Jika hubungan seksual dilakukan sesama jenis, maka tujuan mulia ini tidak akan bisa terwujud. Kedua, Al-Qur'an -misalnya QS. Ar- Rum: 21, QS. Al-A'raf: 189- menggunakan istilah "*zawj* [*azwaj*], ben- tuk *jamak/plural*]" untuk menunjuk makna pasangan. Secara filoso- fis, sesuatu itu dapat disebut pasangan ketika satu dengan yang lain itu berbeda (dalam pernikahan berarti berbeda jenis kelaminnya). Dengan adanya sifat "berbeda" itu satu sama lain justru menunjukkan keindahan yang saling melengkapi dan membutuhkan. Ibaratnya dua buah sandal/sepatu itu disebut pasangan, karena keduanya berbeda; yang satu kanan dan yang satu kiri. Jika ada 2 (dua) buah sandal/sepatu keduanya sama-sama kanan atau sama-sama kiri, maka itu bukan pasangan, sehingga terlihat tidak indah danjika dipakai pasti tidak enak dan tidak nyaman di salah satu kaki. Atas dasar inilah Islam menggariskan aturan dalam pernikahan ha- rus bersifat heteroseksual (antar lawan jenis kelamin, laki-laki dengan perempuan).

2.2. Homoseksual

Homoseksual dapat diartikan sebagai suatu cara untuk me-

[96] Nina Surtiretna, *Bimbingan Seks Pandangan Islam dan Medis* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996), hlm. 200.

menuhi dorongan seks dengan sesama jenis; laki-laki dengan laki atau perempuan dengan perempuan. Jika yang melakukannya sesama laki-laki disebut homoseks, biasa disingkat homo (*liwat*). Sedangkan jika pelakunya sesama perempuan sering disebut lesbian atau biasa disingkat lesbi (*musahaqah*). Kedua perilaku ini hokumnya haram.[97]

Pada masa lampau, homoseksual dipandang sebagaiperilaku seks yang menyimpang.[98] Sedangkan pada masa kini, khususnya di dunia Barat, homoseksual sudah diterima sebagai hal yang lumrah dan dianggap sebagai suatu sifat yang dibawa sejak lahir. Namun menurut penelitian para ahli, meskipun pada setiap orang ada sedikit unsur kewanitaan dan kelaki-lakian, namun hal tersebut tidak benar dapat menimbulkan homoseks. Sikaphomoseks seseorang bukanlah bawaan lahir, melainkan dibentuk melalui pendidikan dan pergaulannya sejak kanak-kanak di lingkungan kaum homoseksual. Pendek kata, homoseks merupakan akibat kelainan seksual dalam perkembangan kepribadian seseorang.[99]

Dalam istilah medis, homoseksual ini disebut *paederastia*, yaitu perbuatan senggama melaui *dubur* (lubang jalan belakang perempuan). Dalam Islam, perbuatan ini disebut dengan *liwat* yang dilakukan kaum Nabi Luth AS yang hidup semasa dengan Nabi Ibrahim AS. Menurut riwayat, pada mulanya kaum Nabi Luth itu menggauli perempuan pada *dubur*-nya, kemudian ganti saling

[97] Lihat misalnya: al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 109-110; Nawawi al-Jawi, *Syarah Maraqi al-'Ubudiyyah*, hlm. 73.

[98] Nina Surtiretna menyebutkan bentuk perilaku penyimpangan seksual dapat berupa: masturbasi, homoseksual dan berzina. Lihat Surtiretna, *Bimbingan Seks*, hlm. 189-224.

[99] Surtiretna, *Bimbingan Seks*, hlm. 200.

menggauli sesama laki-laki.[100] Homoseks dalam makna *liwat* -yang dipraktekkan kaum Nabi Luth AS- oleh Al-Qaradawi dikategorikan sebagai "*al-Syudzudz al-Jinsy*" (perilaku seks menyimpang). Perilaku seks yang keji ini bertentangan dengan fitrah yang diberikan Allah, ibarat terdampar di kubangan yang penuh kotoran, merusak maskulinitas dan sebagai perbuatan pidana dalam perspektif hak perempuan. Tersebarnya perilaku seks yang kotor di tengah masyarakat ini akan merusak kehidupannya, menjadikan mereka sebagai budak pada perilaku kotor tersebut dan melupakan mereka tentang norma moral, adat, dan rasa kemanusiaannya.[101]

Menurut Islam, homoseksual merupakan bentuk perilaku seks menyimpang yang bertentangan dengan ajaran Islam. Karena itu, perilaku ini sangat dikecam dan dikutuk keras oleh Islam.[102] Dengan pemahaman *mafhum mukhalafah*, Hamim Ilyas berkesimpulan bahwa ketika homoseksual itu dikecam sebagai perilaku yang salah, maka heteroseksual merupakan perilaku seks yang baik dan benar. Dia menguatkan pandangannya secara aksiologis dengan bukti sejarah. Menurutnya, dalil aksiologi menyatakan bahwa pengingkaran terhadap kebenaran pasti akan mendatangkan kehancuran. Sementara sejarah kuno telah melaporkan hancurnya kaum Sodom dan Gomoro karena masyarakatnya mempraktekkan perilaku homoseksual. Demikian juga dengan sejarah kontemporer yang menunjukkan bahwa perilaku *gay* berisiko tinggi untuk tertular penyakit HIV-AIDS. Hamim juga mendukung perilaku alam sekitar manusia, berupa tumbuh-tumbuhan dan binatang yang kawin secara

[100] Surtiretna, *Bimbingan Seks*, hlm. 201.
[101] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 164-166.
[102] Al-Adawi, *Miftah al-Wa'd wa al-Khitabah*, hlm. 245-246.

heteroseksual. [103]

Sementara itu, Saparinah Sadli berbeda pandangan dalam melihat perilaku homoseksual. Saparinah mengemukakan berbagai macam cara pandang psikologi dalam melihat dan memposisikan perilaku homoseksual. Misalnya dengan menggunakan kaca mata psikologi humanistik yang mengharuskan seseorang baik laki-laki maupun perempuan dapat menjadi dirinya sendiri. Hal ini menuntut keberanian bertanggung jawab atas perilaku dan pilihannya, termasuk pilihan orientasi seksualnya. Karena itu, homoseksual atau heteroseksual merupakan suatu pilihan. Orientasi seksual yang dipilihnya secara sadar, suatu saat dapat saja berubah jika diinginkan oleh yang bersangkutan. Atas dasar inilah Saparinah mengadvokasi agar para pelaku homoseksual tidak mendapatkan perlakuan diskriminatif dalam berbagai kehidupan bersama, bahkan pelecehan secara sosial dan fisik. Kondisi semacam ini akan terus terjadi selama belum ada perlindungan hukum yang jelas dan masyarakat belum dapat menerima orientasi homoseksual sebagai perilaku seksual normal yang dapat diterima, bukan perilaku seks menyim- pang, dosa, tindak kriminal, gangguan kejiwaan dan label-label negatif lainnya.[104]

Pandangan Saparinah Sadli di atas bertentangan dengan pandangan *mainstream* pemikir Islam yang menempatkan perilaku homoseksual sebagai perbuatan menyimpang, tindak pidana, perbuatan salah yang menyalahi kodrat dan fitrah manusia. Sebagai buktinya, banyak dalil *naqli* (al-Qur'an dan al-Hadis) yang men-

[103] Hamim Ilyas, "Orientasi seksual dari Kajian Islam", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 82-83.

[104] Saparinah Sadli, "Orientasi Seksualitas dari Kajian Psikologis", dalam Irwan Abdullah (*et.al.*), *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, hlm. 70-75.

ceritakan, mengutuk keras, dan pemberian azab dunia terhadap perbuatan homoseksual (*liwat*) adalah: QS. Al-Syu'ara': 165-175, QS. Hud: 77-81, QS. Al-Ankabut: 28-29, dan Al-Anbiya': 74-75. Sementara kecaman juga datang dari Rasulullah melalui berbagai macam hadisnya.[105] Di antara hadis yang mengecam perilaku homoseks diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas bahwa Rasulullah bersabda:

ولعن الله من عمل عمل قوم لوط قالها ثالثا في عمل قوم لوط

> Artinya: "Allah melaknat orang yang melakukan perbuatan seperti perbuatan kaum Luth (homoseks/*liwat*). Rasulullah mengulanginya 3 (tiga) kali terkait perbuatan kaum Luthini".

Dalam hadis lain Ibu 'Abbas juga meriwayatkan sebagai berikut:

من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به

> Artinya: "Siapa di antara kalian yang menemukan orang yang melakukan perbuatan homoseksual seperti yang dila- kukan kaum Luth, maka bunuh-lah pelaku dan patnernya".

Sedangkan Hadis yang mengecam perilaku lesbian di antaranya diriwayatkan Imam at-Tabrani bahwa Rasulullah SAW bersabda:[106]

اذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان

> Artinya: "Ketika ada seorang perempuan bersetubuh dengan sesama perempuan, maka keduanya telah berzina".

Nawawi al-Jawi mengkategorikan perbuatan homoseks (*liwat*) dan lesbian (*musahaqah*), sebagai perbuatan haram sebagaimana haramnya perbuatan zina.[107] Al-Malibari juga menegaskan ketika perempuan melakukan perilaku lesbian, maka hal itu haram dan dikena-

[105] Berbagai kecaman Hadis Nabi terhadap pelaku homoseks dan lesbian dapat dilihat, al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 109-110.

[106] Al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 110.

[107] Nawawi al-Jawi, *Syarah Maraqi al-'Ubudiyyah*, hlm. 73.

kan sanksi *ta'zir*. Al-Malibari mengutip pendapat al-Qadi abu at-Tayyib yang berkata bahwa dosa perilaku lesbian itu sama seperti dosanya zina.[108]

Dari dua kelompok pendapat yang berbeda dalam melihat perilaku homoseks; pendapat *mainstream* yang memposisikan perilaku homoseks sebagai perilaku seks menyimpang dan pendapat yang bisa memahami perilaku homoseks dari kacamata psikologi humanistik yang mengharuskan seseorang menjadi dirinya sendiri sebagai laki-laki maupun sebagai perempuan, menurut hemat penulis perlu dilihat dan dipertimbangkan faktor penyebab terjadinya perilaku homoseks tersebut. Jika perilaku homoseks tersebut dibentuk karena faktor sosial yang melingkupinya, maka perbuatan tersebut termasuk perilaku seks menyimpang sebagaimana yang dikecam dalam banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi. Inilah rahasia Allah menggunakan kalimat "أتأتون الرجال شهوة من دون النساء" (mengapakalian menyalurkan syahwat kepada sesama laki-laki, bukan dengan perempuan?) yang merujuk pada perilaku homoseks seba- gai bentuk jenis kelamin laki-laki karena bentukan sosial, bukan je- nis kelamin laki-laki secara fisik yang *given* dari Allah. Sebaliknya, jika perilaku homoseks semata-mata karena faktor bawaan lahir, *given* dari Allah di mana yang bersangkutan tidak dapat mengelak dan menolaknya, maka perilaku homoseks dapat dimaklumi secara kasuistik dan perlu dilakukan upaya medis yang dapat membantu mempertegas jenis kelamin dan kejelasan kecenderungan seksualitasnya.

[108] Al-Malibari, *Irsyad al-'Ibad*, hlm. 110.

A.3. Pernikahan sebagai Wadah Penyaluran Seksual yang Sah

Sebagaimana diuraikan di atas, pernikahan dalam Islam merupakan satu-satunya lembaga yang menjadi sarana yang sah untuk menyalurkan hasrat seksual antara laki-laki dan perempuan. Tanpa adanya ikatan pernikahan penyaluran hasrat seksual dikategorikan sebagai perzinaan. Ada beberapa pertanyaan yang memerlukan jawaban lebih lanjut, yakni: apa hakikat makna pernikahan? Bagaimana prinsip-prinsipnya? Apa tujuan dan hikmahnya? Berikut ini diuraikan penjelasan sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Pernikahan dalam bahasa Arab disebut nikah. Menurut etimologi, nikah berarti *al-damm wa al-tadakhul* (penggabungan dan percampuran). Sedangkan secara terminologi Syara' sebagaimana dikemukakan al-Syaukani, nikah didefiniskan:[109]

عقد بين الزوجين يحل به الوطء

> Artinya: "akad antara pasangan suami-istri yang bisa menghalalkan hubungan seksual antara keduanya".

Definisi di atas menunjukkan bahwa nikah itu adalah akad yang dengannya diperbolehkan hubungan seksual antara seorang laki-laki dan perempuan. Di sini tegas, pernikahan merupakan satu-satunya sarana yang melegalkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan dalam Islam. Tanpa melalui pernikahan hubungan seksual antara lawan jenis dikategorikan sebagai perzinaan yang diharamkan Islam.

Definisi nikah di atas memang hanya sebatas pada aspek hukum saja, belum mencakup aspek tujuan dan akibat hukum dari

[109] Muhammad ibn `Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Authar*, Juz V (Beirut: Dar al-Jil, 1973), hlm. 227. Penjelasan tentang prinsip dan hikmah pernikahan

yang diuraikan berikutnya dapat dilihat juga dalam Moh. Fauzi, *Ilmu Fikih Sosiologis* (Semarang: CV Rafi Sarana Perkasa, 2021), hlm. 91-99.

pernikahan. Karena, akibat hukum dari pernikahan adalah timbulnya hak dan kewajiban antara suami dan istri. Sedangkan tujuan pernikahan adalah untuk mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi prinsip saling tolong menolong dan saling berbuat kebajikan antara keduanya. Oleh karena pernikahan itu termasuk masalah agama, maka tentu saja dasarnya adalah ketaatan dan mencari ridla Allah swt. Pernikahan dalam Islam bukan hanya untuk melampiaskan nafsu seksual belaka, tetapi mempunyai kedudukan yang tinggi dalam kehidupan individu, keluarga dan sosial kemasyarakatan untuk menggapai kebahagiaan dunia dan akherat. Atas dasar inilah Zainab Taha al-'Ulwani menyebutkan ada 3 (tiga) ikatan dalam pernikahan; pertama, ikatan yang berhubungan dengan relasi khusus antara laki-laki dan perempuan dengan semua keluarga jauhnya; kedua, ikatan yang berhubungan dengan relasi internal dalam keluarga besar; dan ketiga, ikatan yang berhubungan dengan umat di mana suami-istri menjadi bagian yang ada di dalamnya.[110]

Dengan demikian dapat dipahami, bahwa pernikahan adalah akad yang dengannya dihalalkan hubungan seksual antara laki-laki dan perempuan yang bukan *mahram* untuk mewujudkan kebahagiaan hidup yang tentram, damai dan penuh rasa cinta dan kasih sayang dengan cara yang diridlai Allah SWT.

Apabila pengertian pernikahan di atas dicermati, maka kita dapat memahami bahwa untuk mencapai pernikahan yang ideal perlu dipahami prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya. Prinsip-prinsip tersebut adalah:

1. Pernikahan adalah perintah agama. Pernikahan di dalam

[110] Zainab Taha al-'Ulwani, *al-Usrah fi Maqasid al-Syari'ah* (Beirut: Maktab al-Tauzi' fi al-'Alami al-'Arabi, 2012), hlm. 86-87.

Islam merupakan perintah agama. Perintah tersebut datang-nya dari Allah SWT. (QS. 4 : 3, 24 : 32, dan lain-lainnya) dan dari RasulNya di antaranya riwayat Abdullah ibn Mas`ud :[111]

يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج
ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء

Artinya: "wahai para remaja, siapa di antara kalian yang sudah mampu *al-ba'ah* (bersenggama dan mampu membayar biaya nikah), maka hendaknya menikah. Karena menikah dapat menjadi penyebab mata terpejam dan menjaga kemaluan. Namun bagi yang belum mampu, maka hendaknya berpuasa karena dapat menjadi tameng (melemahkan dan menghilangkan nafsu syahwat)".

Ayat al-Qur'an dan Hadis di atas memerintahkan umat Islam untuk melaksanakan pernikahan. Dalam Hadis dise- butkan, ketika seseorang sudah mampu (*ba'ah*), maka di- perintahkan untuk menikah. Kata *ba'ah* ini biasanya dimak- nai dengan *al-jima'* (persetubuhan), sebab-sebab nikah dan biaya nikah. Namun, secara lebih luas kata *ba'ah* dapat diarti-kan sebagai kemampuan seseorang secara lahiriyah dan ba- tiniyah, seseorang yang sudah matang secara fisik dan psi- kisnya. Di dalam Hadis itu juga mengandung hikmah per- nikahan, yaitu dapat menundukkan pandangan dan men- jaga gejolak syahwat. Berdasarkan ayat dan Hadis tersebut, jelaslah bahwa pernikahan merupakan perintah agama dan mengamalkannya dipandang sebagai ibadah.

Islam adalah agama yang mengajarkan nilai *tawassut* (jalan tengah) antara dunia Barat yang membebaskan hubungan

[111]Al-San'ani, *Subul al-Salam*, hlm. 107. Lihat juga, Muhammad b. Isma`il b. Ibrahim al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Riyad: Dar al-Salam, 1997), hlm. 117; 'Imarah, *Jawahir al-Bukhari*, hlm. 421-422.

seksual antar lawan jenis bahkan sesama jenis atas nama hak asasi manusia dan ajaran agama tertentu yang menutup rapat hubungan antar lawan jenis untuk orang-orang khusus melalui ajaran *kerahiban*. Rasulullah mengisyaratkan larangan bagi kasus sebagian sahabat yang terlalu condong kepada kehidupan *kerahiban,* meninggalkan kehidupan duniawi dan menjauhi hubungan dengan perempuan. Sikap perilaku sebagian sahabat tersebut dipandang keluar dari jalur ajaran Islam. Diriwayatkan sebuah Hadis oleh Imam al-Bukhari bahwa ada sebagian rombongan sahabat datang ke rumah Rasulullah untuk bertanya kepada istrinya tentang ibadah beliau. Setelah mereka diberitahu, seolah-olah mereka menganggap ibadah Rasulullah itu hanya sedikit saja. Kemudian mereka saling bertanya dengan sesama sahabat. Bagaimana ibadah kita ketika dibandingkan dengan ibadah beliau yang telah dijamin diampuni dosanya oleh Allah, baik dosa yang lampau maupun dosa yang belum dijalani? Salah satu ada yang berkata:"kalau ibadah saya itu puasa tahunan tidak pernah berbuka". Sahabat kedua berkata: "kalau saya semalam suntuk Shalat tanpa tidur sekejap pun". Sahabat ketiga berkata: "kalau saya hidup membujang tidak menikah selamanya". Ketika berita perilaku sahabat tersebut sampai ke telinga Rasulullah beliau menjelaskan bahwa perilaku tersebut salah dan melenceng dari ajaran Islam, dengan bersabda: "sesungguhnya saya (Rasulullah) adalah orang yang paling berilmu dan paling taqwa kepada Allah dibandingkan kalian. Namun saya Shalat malam tapi juga tidur malam, saya kadang puasa tapi juga kadang berbuka, serta saya juga me-

nikah dengan perempuan. Barang siapa yang membenci sunnah-ku, maka dia bukan termasuk golongan-ku".[112] Al-San'ani menjelaskan, Hadis tersebut mengandung makna hendaknya seseorang untuk berbuka agar lain hari dia kuat berpuasa, dia hendaknya kadang-kadang tidur agar lain waktu dia mampu bangun malam untuk beribadah, serta dia hendaknya menikah agar dia dapat menjaga pandangan mata dan kemaluannya.[113] Karena itulah, orang yang dengan sengaja tidak mau menikah dengan alasan menikah adalah membatasi kebebasan manusia, maka dia justru mengingkari salah satu nilai *insaniyyah* (kemanusiaan) yang secara naluriah diciptakan Allah untuk hidup berpasang-pasangan melalui pernikahan.[114]

2. Prinsip kerelaan dan persetujuan. Syaltut menyebutkan salah satu syarat sahnya pernikahan yang harus dipenuhi adalah adanya *al-ikhtibar* dan *ridla* (pengujian dan kerelaan). Artinya, harus ada kerelaan dari calon istri dan suami atau persetujuan mereka berdua. Sebelum secara resmi melangsungkan pernikahan, Islam mengajarkan *khitbah* (peminangan). Dalam peminangan ini, terlihat adanya sikap kerelaan dari calon suami untuk melangsungkan pernikahan, begitu juga dari pihak wali atau calon istri. Dari pihak calon suami kerelaannya dapat dilihat dari ketulusan hatinya mengutus seorang untuk datang kepada keluarga (wali) calon istri

[112] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 168-169. Lihat juga, 'Imarah, *Jawahir al-Bukhari*, hlm. 421.

[113] Lihat, Al-San'ani, *Subul al-Salam*, hlm. 109.

[114] Mahmud Syaltut, *al-Islam `Aqidah wa Syari`ah* (Beirut: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 152.

untuk menyampaikan maksud hatinya untuk meminang anak perempuannya. Dari pihak wali kerelaan hatinya dapat dilihat dari tutur kata dan tindakannya yang menyetujui dan mengabulkan peminangan calon suami. Dari pihak calon istri (gadis), kerelaannya terlihat dari sikapnya, misalnya diam, tidak memberikan reaksi penolakan, berbeda apabila calon si istri janda, maka dia harus dimintai ijinnya dan se- cara tegas dia menyetujui atau menolaknya.[115] Pentingnya prinsip kerelaan inilah, Al-`Aqqad menegaskan tidak sahnya pernikahan yang dilaksanakan karena adanya paksaan. Al-`Aqqad mendasarkan atas praktek Rasulullah yang membatalkan pernikahan seorang anak perempuan perawan yang dipaksa ayahnya menikah dengan lelaki yang tidak disukai anak perempuan tersebut.[116]

3. Prinsip untuk selamanya. Tujuan pernikahan antara lain adalah untuk mendapatkan keturunan dan ketenangan, dan cinta kasih. Semuanya ini dapat dicapai hanya dengan prinsip, bahwa pernikahan adalah untuk selamanya, bukan hanya untuk waktu sementara dan tertentu saja. Atas dasar inilah, praktek nikah *mut'ah* (nikah yang dibatasi waktunya) diharamkan karena bertentangan dengan prinsip pernikahan untuk selamanya. Nikah *mut'ah* masih dianggap sah hanya oleh golongan Syi'ah. Karena golongan ini hanya menerima hadis yang diriwayatkan melalui jalur *ahlul bait* (keturunan Nabi Muhammad) saja, sementara hadis yang mengharam-

[115]Syaltut, *al-Islam `Aqidah*, hlm. 166-169.

[116] 'Abbas Mahmud al-'Aqqad, *Haqaiq al-Islam wa Abatil Khusumuh* (Beirut: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 169.

kan nikah *mut'ah* yang sebelumnya diperbolehkan tidak diriwayatkan oleh *ahlul bait*. Hadis tentang pembolehan nikah *mut'ah* yang kemudian Rasulullah melarangnya adalah:[117]

عن سلمة بن أكوع رضي الله عنه قال: رخص رسول الله صلى اللهعليه وسلم عام أوطاس في المتعة ثالثة أيام ثم نهى عنها

"Dari Salamah bin Akwa' RA berkata: Rasulullah SAW memberikan *rukhshah* (dispensasi) pada saat *'am authas* (saat penaklukan Kota Makkah) selama 3 (tiga) hari, kemudian Rasulullah melarangnya".

Untuk mencapai tujuan nikah yang abadi, pernikahan harus didasarkan atas kerelaan hati dan melihat dahulu pasangannya agar tidak menyesal di kemudian hari. Di sinilah ada ajaran *khitbah* (peminangan) dengan cara melihat dulu calon pengantin perempuan. Disebutkan dalam sebuah Hadis bahwa Mughiroh bin Syu'bah melamar seorang perempuan. Kemudian Nabi SAW berkata kepadanya: "lihatlah dulu calon istrimu itu! Karena dengan melihatnya lebih dahulu itu lebih dapat mewujudkan adanya kecocokan dan kesesuaian antara kalian berdua. Mughiroh kemudian mendatangi kedua orang tua perempuan tersebut dengan menyampaikan sabda Rasulullah tersebut, namun kedua orang tua tersebut sepertinya tidak menyukai hal tersebut. Kemudian si perempuan mendengar perkataan Mughiroh tersebut dari bilik kamarnya sehingga dia berkata: "jika Rasulullah SAW memerintahkanmu untuk melihat, maka lihat-lah (aku). Mughiroh kemudian berkata: "saya kemudian melihatnya dan menikahinya".[118]

[117] Al-San'ani, *Subul al-Salam*, hlm. 124.
[118] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 170.

Terkait batasan anggota tubuh perempuan yang boleh dilihat saat *khitbah,* al-Qaradawi mengambil batasan jalantengah; tidak terlalu sempit (dengan membatasi hanya muka dan kedua telapak tangan), dan juga tidak terlalu longgar dan bebas seperti yang dipraktekkan dalam hubungan anak muda-mudi di dunia Barat. Dengan menyitir sebuah Hadis, al-Qaradawi membolehkan melihat bagian tubuh perempuan yang diperlukan untuk dilihat berkaitan kemaslahatan pernikahan.[119]

Di dalam *khitbah,* Islam juga mengajarkan etika sosial dengan menghormati hak orang lain. Di sinilah Islam mengharamkan meminang perempuan yang masih dalam masa *iddah*, baik karena cerai dengan suaminya maupun ditinggal mati suaminya. Meminang pada masa *iddah* ini berarti melanggar hak mantan suaminya. Demikian juga, Islam mengharamkan melakukan *khitbah* perempuan yang sedang dalam pinangan laki-laki lain. Di sinilah Islam mengajarkan nilai sosial untuk menghormati hak-hak orang lain yang harus dijaga dan dilindungi. Tujuannya agar tercipta hubungan baik dan rasa cinta kasih sayang dan harga diri serta menjauhkan dari rasa saling permusuhan sesama manusia. Larangan meminang perempuan yang sedang dipinang laki-laki lain disebutkan dalam Hadis riwayat Imam Muslim bahwa Rasulullah SAW bersabda: "seorang mukmin itu saudara mukmin, maka tidak halal seorang mukmin membeli barang yang sedang ditransaksikan dengan mukmin lain. Demikian juga tidak halal

[119] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 171.

seorang mukmin meminang perempuan yang sudang dipinang saudara mukminnya yang lain". Imam Bukhari meriwayatkan Hadis semakna dengan adanya tambahan kalimat "kecuali jika saudara mukmin yang lebih dahulu meminang itu telah meletakkan pinangannya atau memberikan ijin kepada saudara mukmin yang meminang belakangan untuk meminang perempuan yang dipinangnya".[120]

4. Prinsip suami menjadi penanggung jawab umum dalam keluarga. Apabila pernikahan telah berlangsung, maka antara suami dan istri muncul hak dan kewajiban bagi masing-masing secara timbal-balik.

   Allah SWT. menjadikan manusia ini untuk memakmurkan bumi. Karena seluruh bumi seisinya ini memang diciptakan Allah untuk manusia (*khalaqa lakum ma fi al-ardl jami`an*). Oleh karena itulah -menurut Ali al-Jurjawi-,[121] kemakmuran dunia ini sangat tergantung pada adanya manusia sampai batas waktu dunia ini berakhir dengan datangnya Hari Kia- mat. Hal ini -katanya-, memerlukan adanya pengembangan keturunan dan pemeliharaan manusia sehingga penciptaan bumi dan semua yang ada di dalamnya ini tidak sia-sia.Dunia ini akan makmur jika ada manusia, dan kelestarian manusia ini akan terwujud jika ada praktek pernikahan di antara manusia.

   Selanjutnya, al-Jurjawi mengatakan, hikmah pernikahan mencakup hikmah lain dan faedah yang besar. Kedudukan-

[120] Al-Qaradawi, *al-Halal wa al-Haram*, hlm. 172.

[121] 'Ali Ahmad al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafathu* (Jeddah: Al-Haramayn, t.th), hlm. 4-6.

nya bagaikan ranting dengan pohonnya. Di antara hikmah tersebut adalah, banyaknya keturunan. Ketika keturunan itu banyak jumlhnya, maka pemakmuran dunia ini mudah bagi manusia. Karena, pekerjaan yang dilakukan banyak orang, sulit dikerjakan oleh individu. Jika demikian halnya, maka kekal dan banyaknya keturunan untuk memakmurkan bumi ini wajib ada.

Keadaan hidup manusia ini sangat ditentukan oleh keteraturan keadaan rumahnya. Hidup ini, tidak akan tenang kecuali dengan adanya rumah yang teratur. Hal ini tidak akan terwujud kecuali dengan adanya wanita yang pekerjaannya mengatur rumah. Oleh karena itu, nikah disyari'atkan sehingga kondisi laki-laki menjadi lurus dan dan dunia ini makmur. Dari sini terlihat bahwa laki-laki dan wanita bersyarikat dalam memakmurkan dunia. Masing-masing mempunyai tugas yang berbeda. Rasulullah bersabda yang artinya: "hendaklah kamu menjadi orang yang mempunyai hati yang pandai bersyukur, mulut yang selalu dzikir dan istri yang beriman serta shalihah dapat membantu untuk kepentingan akheratnya".

Hikmah pernikahan lainnya adalah, adanya kecenderungan manusia untuk berkumpul dengan orang yang menyayanginya. Keberadaan istri memungkinkan dapat menjauhkan kesedihan, dan kebrutalan laki-laki. Istri dapat mencarikan jalan keluar dari kesusahannya, menolongnya untuk mengatur ketertiban hidupnya, apalagi mengurus ketertiban urusan rumah tangganya. Dalam Surat al-A`raf, ayat 189 Allah berfirman: وجعل منها زوجها ليسكن اليها (dan dari satu jiwa, dia

[Allah] jadikan pasangan baginya agar menjadi tenteram).

Kehormatan adalah sesuatu yang dimuliakan. Menodainya merupakan perbuatan tercela. Berdasarkan tabiat manusia, dia sangat sensitif terhadap kehormatannya. Pernikahan itu melarang untuk melihat dengan syahwat terhadap sesuatu yang tidak halal baginya. Apabila hal ini dilanggar, maka akan terjadi kerusakan, yaitu; mencari kehinaan dan menimbulkan permusuhan antara orang-orang yang menodai kehormatan dan orang yang dinodai disebabkan perbuatan zina atau kefasikan.

Selain hikmah yang tersebut di atas, nikah dapat menjaga keturunan. Menjaga keturunan mempunyai faedah yang banyak. Karena seorang laki-laki apabila tidak mempunyai pasangan wanita tertentu, maka tidak dapat diketahui mana anaknya dan tidak diketahui asal-usul keturunannya.

Al-Jurjawi menyimpulkan, bahwa perintah nikah itu mempunyai hikmah yng banyak. Intinya adalah, kebaikan dan kemakmuran dunia disebabkan kekalnya keturunan dari adanya pasangan suami-istri. Tujuan nikah secara umum menjauhkan diri dari perbuatan zina dan menyayangi wanita. Dalam penutup uraiannya, al-Jurjawi menyebutkan dua hikmah pernikahan lainnya, yaitu:

Pertama, banyaknya kebaikan lebih baik dari pada sedikitnya kebaikan. Hal ini tercermin dalam banyaknya keturunan, sebagaimana sabda Rasulullah saw:

تناكحوا تناسلوا تكثروا فانى مباه بكم االمم يوم القيامة

Artinya: "Menikahlah kalian kemudian perbanyaklah keturunan, karena kelak pada hari Kiamat saya akan banggakan

dengan jumlah ummat yang sangat banyak"

Kedua, manusia apabila sudah meninggal terputus seluruh amalnya yang dapat membawa rahmat dan pahala secara terus-menerus. Apabila menikah dan mempunyai anak, lalu dia meninggal sedangkan anaknya mengingat dan mendo'a-kannya, maka amalnya tidak terputus, begitu juga pahala-nya. Alasannya, karena anak saleh merupakan aset amal sa-leh orang tuanya yang kekal sesudah kematiannya.[122]

Kesimpulan al-Jurjawi tentang hikmah pernikahan ada em-pat (4) macam:

1. Memperbanyak keturunan;
2. Membentuk rumah tangga yang harmonis dan bahagia;
3. Menjaga kehormatan diri;
4. Menjaga keturunan dan membentuk anak saleh.

Penjelasan yang dikemukakan al-Jurjawi di atas, sedikit ber-beda dengan faedah pernikahan yang dikemukakan oleh al-Ghazali. Menurutnya, faedah pernikahan itu ada lima (5) macam:[123]

1. Mendapatkan dan meneruskan keturunan;
2. Menjaga diri dari godaan setan, mengelola dorongan nafsu, menjaga pandangan mata dan kemaluan;
3. Menenangkan jiwa dengan bercanda dan bercengkerama dengan keluarga;
4. Meringankan perawatan dan pengurusan rumah; dan

[122] Al-Jurjawi, *Hikmah al-Tasyri'*, hlm. 7-10.

[123] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din,* Juz II (Semarang: Karya Taha Putra, t.th.), hlm. 25-30.

5. Sungguh-sungguh dalam menjaga dan memelihara hak-hak keluarga.

Di antara nilai sosial dalam masalah pernikahan adalah adanya perintah kepada suami-istri untuk saling berkata dan berbuat yang baik.[124] Islam memerintahkan suami untuk berbuat baik kepada istrinya. Sebaliknya, istri pun diperintahkan berbuat baik kepada suaminya. Saling berbuat baik ini tidak hanya sebatas dalam masalah kecukupan makanan, pakaian, dan papan, melainkan kebaikan dan ketulusan hati masing-masing yang dipancarkan kepada pasangannya yang dilandasi rasa cinta dan kasih sayang. Dari sifat inilah jiwa keimanan keduanya menjadi modal untuk mengarungi kehidupan, mendidik anak-anaknya, dan mengurus rumah tangganya, baik secara material maupun spiritual. Semuanya dilakukan dengan prinsip *mu'asyarah bi al-ma'ruf* (pergaulan yang baik). Dari prinsip inilah lahir hak dan kewajiban suami-istri secara seimbang sesuai tugas dan tanggung jawab masing-masing. Karena itulah,hak dan kewajiban yang lahir antara suami-istri didasarkan atasprinsip *al-musawah al-'adilah* (nilai kesetaraan dan keadilan).[125]

Terlepas dari hikmah, faedah dan kebaikan yang terkandung dalam pernikahan, Imam al-Ghazali mengingatkan tentang adanya 3 (tiga) bahaya yang terkandung dalam pernikahan. Pertama, adanya kemungkinan kesulitan untuk mencari rizki yang halal. Dalam kondisi sulitnya mencari mata pencaharian, nikah akan semakin mendorong seseorang mencari makanan dan sumber penghidupan dengan cara haram. Kedua, sulitnya suami memenuhi hak-hak istri, sulit bersabar atas sifat buruk dan perangai istri, beratnya menang-

[124] Syaltut, *al-Islam `Aqidah*, hlm. 166-167.
[125] Al-'Aqqad, *Haqaiq al-Islam*, hlm. 161.

gung perilaku buruk istri. Ketiga, menjadikan seseorang lebih sibuk mengurus anaka dan keluarganya dibandingkan urusan Allah. Dengan menikah orang akan lebih sibuk mencari dunia, menunmpuk-numpuk harta untuk anak dan keluarganya serta untuk berlomba-lomba berbangga-bangga dengan manusia lainnya.[126]

B. Macam-Macam Tindak Pidana dan Posisi Kekerasan Seksual dalam Fikih *Jinayat*

Sebelum menguraikan macam-macam Tindak Pidana, terlebih dahulu dijelaskan posisi fikih *jinayat*[127] dalam pembagian bidang-bidang fikih. Di kalangan empat mazhab (*al-mazahib al-arba'ah*), terdapat perbedaan jumlah dan jenis kategorisasi bidang-bidang fikih. Perbedaan ini disebabkan perbedaan ahli fikih (*faqīh*) dalam memandang suatu materi fikih masuk dalam bidang ini, sementara *faqīh* yang lain memasukkannya dalam bidang yang lain. Penyebab perbedaan lainnya, suatu bidang yang dipandang seorang *faqīh* menjadi bidang yang berdiri sendiri, sementara *faqīh* yang lain memandangnya hanya menjadi bagian dari suatu bidang tertentu.[128]

Di kalangan madzah Hanafiyyah sebagaimana Ibnu 'Abidin (w. 1252 H) -salah seorang ulama' Hanafiyyah- membagi bidang Fikih menjadi 3 (tiga) bidang besar; *`ibādāt, mu`āmalāt,* dan *`uqūbāt*. Masing-masing bidang ini terdiri dari 5 (lima) macam materi. Bidang *`ibādāt* terdiri dari 5 (lima) macam materi; Sholat, Zakat, Puasa,

[126] Al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din,* Juz II, hlm. 34-35.

[127] Istilah lain yang digunakan ulama' fikih yang semakna dengan term "*jinayat*" (perbuatan pidana) adalah term *'uqubat* yang berarti sanksi/hukuman dan term *jarimah* yang berarti perbuatan pidana.

[128] Uraian tentang bidang-bidang Fikih empat mazhab dapat dibaca lebih lanjut, Moh. Fauzi, *Sejarah Sosial Fikih* (Semarang: Walisongo Press, 2017), hlm. 29-35; Moh. Fauzi, *Ilmu Fikih Sosiologis* (Semarang: Rafi Sarana Perkasa, 2021), hlm. 41-44.

Haji, dan Jihad. Bidang *mu`āmalāt* juga terdiri dari 5 (lima) macam materi: *al-mu'awadat al-maliyah* (tukar-menukar harta benda), *munakahat* (pernikahan) *mukhasamat* (perselisihan dalam harta benda), *al--amānāt* (penunaian amanat), dan *al-tirkah* (kewarisan/harta pusaka). Adapun bidang *al-`uqūbāt* (pidana) juga terdiri dari 5 (lima) macam materi; *qisas* (hukuman balasan setimpal), hukuman pencurian (*had al-sariqah*), hukuman pezina (*had al-zina*), hukuman bagi penuduh zina (*had al-qadzaf*), dan hukuman bagi orang konversi agama (*had al-riddah*).[129]

Klasifikasi bidang Fikih yang dibuat Ibnu `Abidin tersebut berubah ketika ditransformasikan ke dalam *Majallah al-Ahkam al'Adliyyah* yang mengambil dari madzab Hanafi. Dalam *muqaddimah Majallah* disebutkan, bahwa masalah-masalah fikih itu ada kalanya berhubungan dengan urusan akhirat, yakni *`ibādāt*; dan ada kalanya berhubungan dengan urusan dunia yang terbagi menjadi 3 (tiga) bidang; *munākahāt, mu`āmalāt,* dan *`uqūbāt*.[130] Letak perbedaannya adalah, di dalam *Majallah,* bidang *munākahāt* dijadikan bidang yang berdiri sendiri, sementara dalam klasifikasi Ibnu `Abidin dimasukkan ke dalam bidang *mu`āmalāt*.

Sementara itu, di kalangan madzab Mālikiyyah sebagaimana Ibnu Juzay al-Kalabiy al-Maliki (w. 741 H), membagi bidang fikih menjadi 2 (dua) bagian besar; yaitu, bidang *`ibādāt* dan bidang *mu`āmalāt* yang masing-masing bidang terdiri dari 10 (sepuluh) bidang. Pemilahan bidang Fikih menjadi 2 (dua) kategori besar tersebut,

[129] Muhammad Amin Ibnu 'Abidin, *Rad al-Muhtar,* Juz I (Beirut: dar al-Fikr, 1979), hlm. 183.

[130] 'Ali Haidar, *Durar al-Hukkam Syarh Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah*, Jilid I (Beirut: dar al-Kutub al-'ilmiyyah, t.th.), hlm. 15.

didasarkan atas kategori subjek aturan-aturan hukum. [131] Bidang *`ibādāt* merupakan kewajiban keagamaan yang merupakan tugas pengabdian orang yang beriman kepada Tuhannya. Hal-hal yang termasuk kategori ini adalah, Salat, Haji, Puasa Ramadan, dan Zakat. Sedangkan bidang *mu`āmalāt* itu lebih mengatur perilaku hu-bungan antara pribadi (*interpersonal*) sebagai sesama manusia daripada hubungan seorang mukmin dengan Sang Penciptanya.[132]

Sementara di kalangan Syafi`iyyah, pengklasifikasian bidang fikih dibagi menjadi 4 (empat) bidang sehingga dikenal dengan istilah *rubu`* (seperempat); yakni *rubu` `ibādāt, rubu` mu`āmalāt, rubu` munākahāt,* dan *rubu` jināyāt*.[133]

Imam al-Ghazali (w. 505 H) sebagai pengikut mazhab Syafi'i dalam fikih, juga mengklasifikasikan bidang fikih menjadi 4 (empat) bidang dengan istilah masing-masing bagian dengan nama *rubu'* (seperempat). Namun karena kitab *ihya' 'ulumiddin* merupakan kitab fikih yang diramu dengan pendekatan ilmu tasawuf, maka termyang digunakan untuk 4 (empat) bidang fikih tersebut berbeda dengan term Imam al-Nawawi. Al-Ghazali membagi bidang fikih bernuansa tasawuf dalam Kitab *ihya'*-nya menjadi 4 (empat) bidang; *rubu' al-'ibadat* (ibadah), *rubu' al-'adat* (adat-kebiasaan), *rubu' al-muh- likat* (akhlak yang merusak), dan *rubu' al-munjiyat* (akhlak yang menyelamatkan). *rubu' al-'ibadat* berisi 10 (sepuluh) kitab/bab kaji- an: bab ilmu, dasar-dasar akidah, rahasia bersuci, rahasia Salat,

[131] Lihat, Ibnu Juzay al-Kalabi, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

[132] Nur Ahmad Fadhil Lubis, *A History of Islamic Law in Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2000), hlm. 13-14.

[133] Lihat misalnya empat bidang fikih tersebut dalam Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).

rahasia Zakat, rahasia Puasa, rahasia Haji, adab membaca Al- Qur'an, dzikir dan do'a, dan urutan wirid terkait waktu-waktunya. Sedangkan *rubu' al-'adat* juga memuat 10 (sepuluh) kitab/bab kajian: adab makan, adab nikah, hukum bekerja, halal-haram, adab bergaul dan berteman sesama manusia, *'uzlah* (menyepi dan menyendiri), adab bepergian, mendengarkan dan menemukan ilmu, amar ma' ruf-nahi munkar, adab mencari mata pencaharian dan akhlak kena- bian. Sementara *rubu' al-muhlikat* juga terdiri dari 10 (sepuluh) kitab/bab kajian: penjelasan keajaiban hati, melatih diri, bahaya syahwatnya perut dan kemaluan, bahayanya lidah, bahayanya sifat marah, iri, dengki, celaan terhadap dunia, celaan terhadap gila harta dan sifat kikir, celaan terhadap gila jabatan dan sifat *riya',* celaan terhadap sifat sombong dan bangga terhadap amal, dan celaan ter- hadap tipuan. *Rubu' al-munjiyat* juga berisi 10 (sepuluh) kitab/bab kajian: taubat, sabar dan syukur, takut terhadap siksa dan berharap mendapat ridlo Allah, kefakiran dan zuhud (hati tidak terikat dengan dunia), tauhid dan tawakkal (pasrah), cinta dan ridlo Allah, niat, jujur dan ikhlas, *muraqabah* (sikap merasa diawasi Allah) dan *muhasabah* (introspeksi diri), *tafakkur* (berpikir tentang ciptaan Allah), dan mengingat kematian.[134]

Ulama' Hanbaliyah tidak secara eksplisit membagi bidang-bidang fikih, namun secara implisit mirip dengan klasifikasi yang dipakai ulama syafi'iyyah yang membagi bidang fikih menjadi 4 (empat) bidang; *ibadat, mu'amalat, munakahat,* dan *jinayat*. Hal ini terlihat dari uraian kajian dalam kitab-kitab fikihnya. Bagian awal menyebut uraian tentang salat, zakat, puasa dan haji, kemudian diikuti

[134] Lihat, al-Ghazali, *Ihya' `Ulum al-Din,* Juz I, hlm. 3-4.

uraian tentang jihad. Setelah itu uraian *mu'amalat* yang berisi tentang jual-beli dan sejenisnya. Berikutnya bidang *munakahat* yeng meliputi nikah, wasiat, warisan. Setelah itu bidang *jinayat* yang mencakup *hudud, qisas-diyat, qadla'* (peradilan), *al-da'wa wa al-bayyinat* (tuduhan dan pembuktian).[135]

Sementara ulama' fikih periode modern membagi bidangfikih menjadi 8 (delapan) bidang; *ibādāt, al-ahwal al-syakhsiyyah* (*family law*/hukum keluarga/Hukum Perdata dalam arti sempit), *al-mu`āmalāt al-madaniyyah* (Hukum Perdata dalam arti luas), *māliyyah iqtisadiyyah* (harta benda dan perekonomian), *`uqūbāt* (Hukum Pidana), *al-Murāfa`āt* (Hukum Acara Peradilan), dan *al-duwaliyyah* (Hukum Hubungan Internasional atau Hukum Antar Negara).[136]

Dalam materi bidang *mu`āmalāt al-ahwal al-syakhsiyyah* dan *Jināyāt* relatif terjadi dinamika sesuai pergantian ruang dan perjalanan waktu. Bidang-bidang ini bisa berkembang secara dinamis sejalan dengan pergantian ruang dan perjalanan waktu. Atas dasar inilah fikih dalam bidang-bidang tersebut selalu *up to date* dengan perkembangan zaman dan perbedaan lokasi fikih dirumuskan (*Salihun li kulli zaman wa makan*). Sedangkan dalam bidang *`Ibādāt* bersifat tetap karena bidang ini bersifat *ta'abbudi* atau *taken for granted* sehingga relatif tidak terjadi perbedaan dan tidak berubah karena ruang dan waktu.[137] Al-'Aqqad menjelaskan bahwa *'ibadat* merupakan cabang sebagai bentuk aplikasi atau penerapan dari 'aqidah. '*Ibadat* ini bersifat *tauqifiyyah* (ditiru model dan bentuknya

[135] Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), hlm. 33.

[136] Hasan Ahmad al-Khatib, *al-Fiqh al-Muqaran* (Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957), hlm. 12.

[137] Fauzi, *Sejarah Sosial*, hlm. 35.

persis sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah). Karena itulah dalam bidang *'ibadat* ini sedikit sekali terjadi perbedaan dan perdebatan dalam mazhab fikih. Dalam masalah *'ibadat* ini tidak-lah pas dipertanyakan misalnya: mengapa puasa Ramadan diwajibkan selama 1 bulan, dan bukan 3 atau 5 pekan? Mengapa besarnya zakat 1/10, bukan 1/9 atau 1/15? Mengapa Salat pakai ruku' dan sujud dan dengan berdiri? Atau, mengapa Salat ada yang pakai ruku' tapi tanpa sujud? Jika pertanyaan-pertanyaan tersebut dipertanyakan, maka seandainya puasa Ramadan itu diwajibkan selama 3 pekan, atau kadar zakat ditentukan lebih atau kurang dari ketentuan yang sudah ditentukan, maka tetap bisa dimunculkan kembali pertanya- an-pertanyaan yang mempertanyakan ketentuan-ketentuan terse- but. Al-'Aqqad menjelaskan menggunakan logika persamaan dalam urusan dunia ini. Misalnya, mengapa warna hijau dijadikan suatu tanda/simbol dengan makna tertentu pada suatu komunitas, sementara warna hijau dimaknai untuk makna yang lain bagi komunitas lainnya. Atas dasar inilah, dalam persoalan yang bersifat *tauqifiyah* tidak akan ada selesainya jika dipertanyakan kembali. Menerima tanpa mempertanyakan alasan lebih dapat diterima akal dibandingkan dengan memperdebatkannya. Meskipun demikian, dalam persoalan *'ibadat* tetap terdapat pengutamaan dan pengistimewaan atas suatu ibadah dibandingkan ibadah yang lain. Meskipun bisa jadi suatu ibadah yang diistimewakan belum tentu mengandungnilai yang hendak dicapai dari disyari'atkannya ibadah tersebut.[138]

Uraian pembidangan fikih di atas menunjukkan bahwa fikih *jinayat/'uqubat/jarimah* merupakan salah satu jenis bidang fikih yang

[138]Al-'Aqqad, *Haqaiq al-Islam*, hlm. 104-105.

membahas macam-macam tindak pidana yang oleh mayoritas ulama' dibagi menjadi dari 3 (tiga) macam; *qisas-diyat, hudud,* dan *ta'zir*.[139] Namun Imam al-Juwaini membagi *'uqubat* menjadi 2 (dua) macam; *hudud* dan *ta'zirat*.[140]

Al-Kasani al-Hanafi membedakan ketiga bentuk sanksi *jarimah* dalam uraian singkat. *Had* adalah hukuman yang telah ditentukan dengan jelas bentuknya dan menjadi hak Allah. Sedangkan *qisas* jenis hukumannya sudah ditentukan jelas, namun menjadi haknya keluarga korban untuk berdamai dan memaafkan dengan diganti denda. Adapun *ta'zir* jenis hukumannya belum ditentukan; bisa berupa pemukulan, bisa penahanan atau lainnya.[141]

Penjelasan lebih rinci tentang ketiga macam jenis tindak pidana *qisas-diyat, hudud,* dan *ta'zir* diuraikan berikut ini. *Qisas* adalah pembalasan yang sepadan karena adanya tindakan *al-i'tida' 'ala al-nafs* (menghilangkan nyawa) yang disebut dengan *al-qatl* (pembunuhan)[142]atau karena *al-jarh* (pelukaan) terhadap anggota badan

---

[139]Lihat misalnya, `Abdul Qādir `Awdah, *al-Tasyrī` al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad'iy*, Juz I, II (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1992; Muhammad Salim al-Awwa', *Fi Usul al-Nizam al-Jinā'iy al-Islāmi Muqāranah* (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1973). Sedangkan kajian mendalam khusus tentang *ta'zir* bisa dibaca dalam `Abdul `Aziz `Amir, *al-Ta'zir fi al-Syari'ah al-Islamiyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1976).

[140] Lihat al-Haramain Abi Ma'ali al-Juwaini, *Ghiyats al-Umam fi al-Tayyats al-Dhulam* (Iskandariyyah: Dar al-Da'wah, t.th.), hlm. 161-162.

[141] 'Ala' al-Din Abi Bakar bin Mas'ud al-Kasani al-Hanafi, *Bada'i al-Sana'i' fi Tartib al-Syara'i'*, Juz IX (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), hlm. 177.

[142] *Qisas* dalam bentuk *al-qatl* secara garis besar terdiri dari 3 (tiga) macam bentuknya; *al-qatl al-'amd* (pembunuhan sengaja), *al-qatl syibh al-'amd* (pembunuhan semi sengaja), dan *al-qatl al-khata'* (pembunuhan karena kesalahan). Namun ada juga ulama' yang menambahkan 2 (dua) macam bentuk lainnya, yaitu: *al-qatl al-jari majra al-khata'* (pembunuhan yang ditempatkan seperti pembunuhan karena kesalahan) dan *al-qatl bi al-tasabbub* (pembunuhan karena ada penyebab lain). Uraian lebih rinci tentang kelima macam bentuk pembunuhan tersebut dapat dilihat dalam'Amir,

al-Ta'zir, hlm. 89-116.

[138]Al-'Aqqad, *Haqaiq al-Islam*, hlm. 104-105.

atau penganiayaan.[143] Kejahatan jenis ini menjadi hak individu. Artinya, jika si korban atau keluarganya memaafkan pelaku, maka gugurlah hukuman tersebut dengan diganti *diyat* (denda).

Sedangkan *hudud* adalah tindak pidana yang jenis dan besarnya hukuman sudah ditentukan *syari'* sehingga menjadi hak Allah sebagai "wakil" masyarakat. Pemberian maaf dari korban atau keluarga korban dalam kejahatan jenis *hudud* ini tidak dapat menggugurkan hukuman. Demikian juga meskipun perbuatan yang dilakukannya atas dasar suka sama suka seperti dalam perzinaan juga tidak menggugurkan hukuman. Tindak pidana dalam bentuk *hudud* ini jenis dan bentuk hukumannya sudah ditentukan secara jelas dan tegas oleh *syari'* (Allah dan RasulNya). Jenis kejahatan yang disepakati ulama' termasuk *hudud* ini adalah: zina, *qadzaf* (menuduh zina), *sariqah* (pencurian), *hirabah* atau *qat'u al-tariq* (perampokan, pembegalan, kejahatan kemanusiaan), *syarib al-khamr* (peminum arak) dan *al-riddah* (konversi agama). Sedangkan terkait *al-baghyu* (pemberontakan), ulama' berselisih pendapat; ada ulama yang memasukkannya termasuk kejahatan *hudud* dan ada ulama' yang memasukkannya termasuk kejahatan *ta'zir.*

Adapun *ta'zir* adalah kejahatan yang jenis hukuman dan besarnya tidak ditentukan *syari'*, yang dijatuhkan atas perbuatan maksiat; baik perbuatan yang menjadi hak Allah maupun hak manusia. Dalam prakteknya, hukuman *ta'zir* bisa saja ditambahkan pada hukuman *qisas* dan *hudud*. Hukuman *ta'zir* memang memiliki beberapa karakteristik yang berbeda dengan hukuman *hudud, qisas-diyat*, di antaranya: (a) besaran hukumannya tidak ditentukan secara jelas

[143] Lihat lebih lanjut 'Amir, *al-Ta'zir*, hlm. 117-133.

dan pasti, tapi diserahkan kepada pendapat Imam (pemimpin negara), situasi dan kondisi pelaku, bentuk perbuatan pidana dan kadar bahayanya perbuatan pidana yang dilakukan serta jenis hukuman yang mampu menjerakan pelaku; (b) hukuman *ta'zir* dapat dijatuhkan tidak hanya satu jenis hukuman saja tapi dapat digabung beberapa jenis hukuman, termasuk digabung dengan jenis hukuman *qisas-diyat*; (c) hukuman wajib dilpatgandakan bagi pelaku residivis; (d) pemukulan dalam hukuman *ta'zir* dapat dipukulkan di tempat yang sama jika dipandang dapat menjerakan pelaku.[144]

Suatu perbuatan dapat dikategorikan sebagai *jarimah* (perbuatan pidana) jika memenuhi beberapa unsur sebagai berikut:[145]

1. Adanya unsur *al-darar* (bahaya). Suatu perbuatan pidana pasti mengandung bahaya; baik bagi kemaslahatan individu, kelompok maupun kedua-duanya;
2. Adanya perbuatan yang membahayakan tersebut dilarang dalam suatu peraturan hukum pidana;
3. Adanya unsur *tasarruf* (perbuatan) baik melakukan (*ijabi*) atau tidak melakukan (*salbi*) yang dilakukan secara bebastanpa ada unsur paksaan;
4. Adanya motif perbuatan pidana yang dilakukan oleh orang yang bebas berkehendak dan mampu mempertanggungjawabkan perbuatannya;
5. Adanya kesesuaian antara perbuatan dan motif perbuatan pidana;
6. Wajib adanya hubungan yang nyata antara bahaya yang dilarang dengan perbuatan jahat sehingga disebut sebagai per-

[144] Syarif Fauzi, *Mabadi' al-Tasyri' al-Jina'iy*, hlm. 139-140.
[145] Al-Samaluti, *al-Dirasah al-'Imiyyah*, hlm. 52-54.

buatan pidana; dan

7. Wajib adanya aturan yang mengatur perbuatan pidana dengan memberikannya sanksi atas pelanggarannya (asas legalitas).

Penjatuhan sanksi/hukuman dalam Islam didasarkan ada-nya tanggung jawab sosial. Melalui Hadis, Nabi dengan indah menggambarkan kesatuan umat Islam bagaikan satu tubuh, satu perasaan. Jika ada salah satu anggota badan yang sakit, maka anggota lainnya ikut merasakan sakit. Rasulullah juga mentamsilkan ikatan tersebut bagaikan bagaikan satu bangunan yang masing-masing unsur saling menguatkan. Atas dasar hal inilah ditentukan jenis- jenis hukuman pidana yang menciderai keamanan dan kenyamanan masyarakat.[146] Atas dasar hal inilah ditentukan berbagai macam hukuman bagi para pelaku tindak pidana. Dalam kajian ini hanya diuraikan dan dibahas tindak pidana berserta hukumannya yang berhubungan dengan kekerasan seksual, yakni tindak pidana zina dan tuduhan zina. Sedangkan tindak pidana lain beserta hukumannya sudah banyak dibahas dalam buku-buku tentang fikih *jinayat* (*jarimah*).

Pelaku zina dikenakan hukuman sesuai dengan karakteristik pelakunya. Perbuatan Zina, meskipun dilakukan antar pribadi, namun hakikatnya menciderai norma-norma susila dan norma sosial. Zina bukan saja perbuatan dosa antar dua orang saja, melainkan adanya kepentingan sosial yang dilanggar kedua orang tersebut. Oleh karena itulah, Islam memandang Zina sebagai sebuah delik pidana bukan aduan. Artinya begitu terjadi perbuatan Zina yang

[146] Sayyid Qutb, *al-'Adalah al-Ijtima'iyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.), hlm. 72-74. Penjelasan tentang tindak pidana zina dan tuduhan zina beserta

hukumannya dapat dilihat dalam Fauzi, *Ilmu Fikih Sosiologis*, hlm. 103-119. Lihat juga, Moh. Fauzi, "Humanisasi Hukum Pidana Islam: Kajian tentang Perzinaan dan Qadhaf", *NURANI Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat, Volume 6, Nomor 2, Desember 2006*, hlm. 189-206.

telah memenuhi unsur dan syarat-syaratnya, maka pelakunya mendapat hukuman, tanpa harus didahului dengan adanya pengaduan pihak yang berkepentingan. Hal ini berbeda dengan Hukum Pidana Positif yang berlaku di Indonesia dalam KUHP yang menempatkan Zina sebagai delik Pidana aduan. Ada perbedaan dan persamaan antara KUHP warisan kolonial dengan KUHP baru khusus yang terkait perzinaan. Perbedaannya, dalam KUHP warisan Belanda, perzinaan hanya dikenakan bagi orang yang sudah menikah saja, sehingga bagi orang yang sama-sama belum menikah yang melakukan persetubuhan tidak dapat dikenakan pasal perzinaan. Sedangkan dalam KUHP baru, persetubuhan di luar pernikahan antara orang yang belum menikah dapat dijerat dengan pasal perzinaan dengan syarat diadukan oleh orang yang berkepentingan seperti kedua orang tuanya. Persamaannya adalah baik KUHP warisan Belanda maupun KUHP baru sama-sama menempatkan perzinaan sebagai delik aduan. Penempatan sebagai delik aduan inilah yang membedakannya secara substansial dengan Hukum Pidana Islam (*fikih jinayat*) yang menempatkan zina sebagai delik bukan aduan, yakni sebagai kejahatan *hudud*. Meskipun demikian, KUHP baru sudah mengalami kemajuan yang luar biasa dengan berani memperluas cakupan perzinaan bukan hanya hubungan seksual di luar nikah antara orang yang sudah menikah saja, melainkan juga terhadap mereka yang belum menikah.

Ajaran nilai sosial juga terdapat dalam pemberian hukuman bagi penuduh Zina (*qadzaf*). Pemberian hukuman ini menunjukkan Islam sangat melindungi kepentingan sosial dan kemaslahatan umum. Jika setiap orang bebas menuduh orang lain melakukan Zina tanpa ada sanksi baginya, maka akan terjadi kekacauan sosial.

Oleh karena itulah Islam membuat syarat yang ketat bagi orang yang menuduh orang lain berbuat Zina. Di antaranya harus ada 4 (empat) orang saksi yang melihat langsung masuknya alat kelamin laki-laki (*penis*) ke dalam kelamin perempuan (*vagina*). Bahkan seandainya salah satu dari empat orang tersebut memakai kaca mata misalnya, maka kesaksiannya tidak sah sehingga tuduhan Zina yang dilakukannya tidak bisa diterima.

Hukuman *zina* dan *qadzaf* merupakan bentuk *jarimah hudud*. Ketentuan hukuman *hudud* zina adalah jilid 100 kali bila belum menikah (*ghayru muhsan*), dan *rajam* (separo tubuhnya dikubur dalam tanah dan dilempari batu sampai mati), bila pelakunya sudah menikah (*muhsan*). Sedangkan hukuman *qadzaf* adalah jilid 80 kali. Untuk memperoleh paradigma keadilan yang dikehendaki al- Qur'an (sesuai *istintaq al-Qur'an*) secara utuh tentang hukuman *jarimah hudud* zina dan *qadzaf* tersebut, perlu dikaji secara *maudu`iy* sehingga menghasilkan hukum yang tepat.

Hal tersebut berangkat dari kenyataan adanya ajaran Islam (termasuk di dalamnya hukuman *hudud* zina dan *qadzaf*) itu terajut dalam anyaman atau tenunan, satu sama yang lain saling mengikat.[147] Dari sinilah akan dicari *munasabah* (korelasi) ayat zina dan *qadzaf* dengan ayat-ayat lain yang memiliki interaksi makna dengannya. Praktek Nabi Muhammad dalam menerapkan hukuman bagi pezina dan penuduhnya juga akan menjadi pertimbangan. Di samping itu, juga memperhatikan kondisi sosio-kultur masyarakat Arab saat ayat zina dan qadzaf diturunkan. Hal ini berangkat dari adanya kenyataan bahwa kehidupan masyarakat Arab selama kehidupan

[147] Muhammad al-Ghazali, *Kaifa Nata'amal ma' al-Qur'an* (Beirut: al-Maktabah al-Islami, 1999), hlm. 93-99.

Rasulullah merupakan *miniatur kehidupan* yang telah mewakili dan mencerminkan kehidupan umat manusia sepanjang masa.[148]

Apabila kita memahami ayat-ayat tentang Zina dan tuduhan Zina dengan memperhatikan faktor sosial-budaya yang melingkupi sebelum dan saat ayat al-Qur'an turun, maka ketentuan bentuk hukuman bagi pezina dan penuduhnya merupakan bentuk adaptasi terhadap peraturan yang ada sebelum ayat tersebut turun. Ketentuan hukum bahwa penuduh zina harus mendatangkan empat orang saksi, dan dikenakannya jilid delapan puluh kali bagi penuduh yang tidak dapat mendatangkan saksi, ternyata terdapat juga dalam *old testament* (perjanjian lama). Demikian juga bila tuduhan zina ter- jadi antara suami-istri yang menurut Islam diselesaikan dengan cara *li`an* (Surat al-Nur, ayat 6-9), ternyata juga telah ada dalam ketentu- an hukum *Hammurabi*.[149]

Pembedaan hukuman bagi pezina *muhsan* dan *ghayru muhsan*, serta antara perempuan merdeka dan budak juga terdapat dalam perjanjian lama. Pezina *muhsan* hukumannya dirajam, sedang pezina *ghayru muhsan* hanya dijilid seratus kali. Sementara bagi pelaku perempuan budak, hukumannya separo perempuan merdeka. Pembedaan ini hanyalah bersifat alamiah dan berdasarkan nilai keadilan.[150]

Namun bila kita lacak dalam al-Qur'an, tidak ada ketentuan hukuman rajam bagi pezina *muhsan*. Al-Qur'an hanya menetapkan hukuman seratus jilid bagi pezina, tanpa menyebutkan apakah pelakunya sudah nikah atau belum. Ketentuan hukuman rajam bagi

[148] al-Ghazali, *Kaifa Nata'amal ma' al-Qur'an*, hlm. 104-105.

[149] Robert Robets, *The Social Laws of The Qoran* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1977), hlm. 34-36.

[150] Robets, *The Social Laws*, hlm. 36-39.

pezina yang sudah menikah didapatkan dari hadis.[151] Namun menurut Engineer, jika dikatakan ada sebuah hadis yang menyatakan bahwa ayat rajam sebenarnya telah diwahyukan, namun karena ditulis di atas daun sehingga dimakan oleh kambing, validitas dan otentisitas hadis tersebut tidaklah kuat.[152]

Bahkan dalam beberapa hadis menunjukkan bahwa pelaksanaan hukuman rajam oleh Rasulullah bila dilihat dari ruhnya sebenarnya Rasul tidak pernah menjalankannya. Semua riwayat inipun hanya berdasarkan pengakuan. Ada sebuah riwayat, bahwa hukuman rajam itu sebenarnya dijalankan Rasul atas Yahudi yang melakukan zina namun hanya dihukum dengan dijemur dan dijilid. Padahal dalam Taurat ketentuannya dirajam. Atas fakta semacam inilah Rasul menyuruh agar diterapkan hukuman rajam atas orang Yahudi tersebut.[153] Kasus Ma`iz juga dapat menguatkan argumentasi ini.Saat Ma`iz bin Malik mengaku zina kepada Rasul, beliau berpaling. Baru setelah Ma`iz mengaku zina sampai diulang empat kali, Rasul memerintahkan sahabat agar merajamnya. Ketika hukuman rajam dilaksanakan, saat Ma`iz terkena lemparan batu dia lari karena merasa kesakitan. Ketika kejadian semacam ini dilaporkan kepada Rasul, beliau justru berkata : "mengapa tidak kalian biarkan dia (Ma`iz) lari?".[154] Demikian juga dengan kasus pengakuan perempu- an yang berzina, Nabi merajamnya, tapi kemudian beliau mensalati-

[151] Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation* (New York: Syracuse University Press, 1991), hlm. 109.

[152] Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), hlm. 189.

[153] Abi 'Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 57.

[154] Al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, hlm. 56.

nya.[155] Jika pengakuan itu tidak terbukti, Nabi tidak melaksanakan hadnya. Dalam sebuah riwayat ada seorang laki-laki mengaku telah melanggar sebuah had, dan minta agar dihukum Nabi. Nabi pun tidak menggubrisnya. Ketika waktu salat tiba, laki-laki itupun ikut salat berjamaah bersama Nabi. Selesai salat, laki-laki itu menyampaikan lagi pengakuan dan minta agar dihukum. Pada saat itu Nabi justru berkata : "bukankah kamu sudah ikut salat berjamaah? Ya, jawab laki-laki itu. Nabi kemudian berkata: " Allah telah mengampuni dosamu, atau saat itu Nabi berkata: " Allah telah mengampuni hukuman *had-mu*".[156]

Di samping itu, apabila dibandingkan dengan hukuman bagi pezina yang diterapkan oleh umat sebelum Islam, ketentuan dalam Islam lebih ringan. Di kalangan Mesir kuno misalnya, perempuan yang melakukan zina dihukum dengan dihilangkan batang hidungnya, tetapi nasib laki-laki patnernya tak terjerat hukum. Sedangkan dalam hukum Hammurabi, pelaku zina; baik laki-laki maupun perempuan, keduanya dibunuh dengan cara ditenggelamkan dalam air. Sementara itu, hukuman yang biasa dijatuhkan bagi pelaku zina di kalangan orang Israil adalah dibunuh dengan cara dilempari batu.[157]

Dengan mempertimbangkan ruang dan waktu yang dihadapi Nabi Muhammad saat itu, Roberts menilai bahwa ketentuan hukuman zina dan penuduhnya yang diberikan syari` (Allah dan Nabi Muhammad) merupakan sebaik-baik ketentuan hukum sosial. Langkah tersebut merupakan tindakan *preventif* terhadap kemung-

[155] Al-Qazwini, *Sunan Ibnu Majah*, hlm. 26.

[156] Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Riyad: Dar al-Salam, 1997), hlm. 1431.

[157] Robets, *The Social Laws*, hlm. 37-38.

kinan terjadinya pelanggaran atas hukum kesucian dan terjadinya tuduhan palsu.[158]

Menurut penulis, sanksi bagi pelaku zina dan penuduh zina tersebut lebih dimaksudkan Allah sebagai balasan atas tindakan pelanggaran norma susila atau penuduhan atas pelanggaran norma tersebut. Longgarnya norma susila antara lawan jenis saat itu, harus dijembatani dengan hukuman yang keras sehingga dapat membatasi ruang gerak atau setidaknya mengurangi terjadinya pelanggaran norma itu. Dengan melihat tujuan penjatuhan hukuman tersebut, tidaklah harus dipahami pezina dijilid 100 kali, dan penuduhnya dijilid 80 kali, tanpa boleh dikurangi atau ditambah. Kaitannya dengan masalah ini, kuranglah tepat teori Syahrur yang menyata- kan bahwa *had zina* dan *qadzaf* termasuk *al-had al-adna wa al-had al- a`la ma`an `ala nuqtah wahidah* (batasan minimal sekaligus maksimal dan bertemu dalam satu titik), sehingga tidak boleh dikurangi atau- pun ditambah.[159]

Penentuan jenis, bentuk dan penjatuhan hukuman sangatlah tergantung faktor sosial yang mengitarinya. Tingkatan sempit dan longgarnya pengawasan masyarakat terhadap norma itu juga harus menjadi pertimbangan penjatuhan hukuman. Hal ini dapat dilihat dari langkah *tadrij* (berangsung-angsur) yang ditempuh al-Qur'an dalam menentukan jenis hukuman bagi pezina. Hukuman jilid merupakan langkah terakhir yang diambil *syari`*. Sebelum hukuman jilid seratus kali diterapkan bagi pezina, bentuk hukuman pada awalnya berupa dikurung di dalam rumah (*al-habsu*), dan diberi

[158] Robets, *The Social Laws*, hlm. 40.

[159] Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm. 463.

adha (disakiti), sebagaimana yang diabadikan dalam Surat al-Nisa', ayat 15-16:

والالتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت أو يجعل الله لهن سبيال. واللذان يأتيانها منكم فأذوهما فان تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما
ان الله كان تّوابا رحيما

> Artinya: "Dan (terhadap) para perempuan yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi di antara kalian (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi kesaksian, maka kurung-lah mereka (perempuan-perempuan itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan yang lain kepadanya. Dan terhadap dua orang yang melakukan perbuatan keji di antara kamu, maka berilah hukuman kepada keduanya. Kemudian jika keduanya bertaubat dan memperbaiki diri, maka biarkanlah mereka. Sesungguhnya Allah Maha penerima taubat lagi Maha Penyayang". (QS. Al-Nisa': 15-16).

Dalam ayat tersebut Allah tidak menjelaskan secara pasti sanksi bagi kejahatan kesusilaan zina (*al-fakhisyah*). Setelah sanksi "kurungan" dipandang tidak mempan, barulah Allah menentukan hukuman cambuk seratus kali bagi pezina. Inilah di antara kebijakan Allah dalam membuat *graduasi* dalam penjatuhan sanksi bagi.[160]

Perbedaan pendapat ulama' terhadap ayat tersebut, apakah *mansukh,* atau menerangkan proses *graduasi* bentuk hukuman zina pada masa awal Islam. Di sini setidaknya ada dua pendapat. Pertama, kedua ayat tersebut berbicara tentang bentuk zina dan hukumannya pada masa awal Islam. Jadi, kata "الفاحشـــة" dipahami sebagai perbuatan zina. Demikian juga, kata "اللــذان" dipahami sebagai pezina laki-laki dan perempuan. Dipakainya kata "اللــذان" -

[160] Engineer, *Islam and Liberation Theology*, hlm. 190.

yang menurut ilmu *nahwu* berlaku untuk dua orang laki-laki-hanyalah *taghliban* (menurut lumrahnya). Menurut pendapat ini, kedua ayat tersebut telah dinasakh oleh Surat al-Nur, ayat 2. Pendapat kedua, al-Nisa' ayat 15 bukan menerangkan zina antara laki-laki dan perempuan, melainkan perbuatan asusila antar sesama perempuan (مساحقة/lesbian). Sementara ayat 16 berbicara tentang perbuatan antar sesama laki-laki (لواط/homoseksual). Pendapat pertama merupakan pendapat mayoritas ulama'. Pendapat kedua merupakan pendapat al-Nuhas yang diriwayatkan dari Ibnu `Abbas,[161] dan pendapat Mujahid.[162] Al-Biqa`iy menyatakan bahwa mufassirin sepakat menafsirkan kata "الفاحشة" dalam ayat tersebut sebagai perbuatan zina, kecuali Mujahid dan diikuti Abu Muslim al-Asfihany yang menafsirkannya sebagai perbuatan مساحقة (lesbian) bagi perempuan, dan لواط (homoseksual) bagi laki-laki.[163]

Terhadap perbedaan di atas, penulis sependapat dengan jumhur yang berpendapat bahwa Surat al-Nisa' ayat 15-16 itu berbicara tentang zina dan hukumannya. Namun penulis tidak setuju dalam hal ayat tersebut telah dinasakh oleh ayat 2 Surat al-Nur. Surat al-Nisa' ayat 15-16 merupakan bentuk *graduasi* dari penentuan

[161] Penukilan riwayat bahwa Ibnu 'Abbas berpendapat QS. An-Nisa' ayat 15-16 dipahami sebagai perbuatan homoseksual dan lesbian tidaklah benar. Karena di dalam Tafsir Ibnu 'Abbas menafsirkan lafal "*al-fakhisyah*" sebagai zina. Demikian juga lafal "*al-ladzani*" ditafsirkannya sebagai pemuda dan pemudi yang melakukan zina. Selain itu, Ibnu 'Abbas juga berpendapat bahwa hukuman zina dalam kedua ayat tersebut telah di-*nasakh* dengan hukuman jilid dan rajam. Lihat, al-Fairuzzabadi, *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 54.

[162] Muhammad bin 'Ali al-Syaukani, *Fath al-Qadir al-Jami' Bayna Fannayi al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 552. Lihat juga komentar Imam al-Syafi'i dalam kitabnya *al-Risalah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 128.

[163] Burhanuddin Abi al-Hasan Ibrahim bin 'Umar al-Biqa'i, *Nudhum al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Juz II (Beirut: Dar al-Kuub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 225.

bentuk hukuman zina. Dengan demikian, kata " الفاحشـــة" dalam ayat 15-16 tersebut tidak bicara tentang hukuman lesbian maupun homoseksual, melainkan bicara tentang zina dan bentuk hukumannya. Dipakainya kata "الفاحشـــة" dalam ayat tersebut merupakan bentuk pemakaian sifat (keji, kotor) untuk menunjuk pada perbuatan (zina). Hal ini didukung oleh ayat lain yang menyatakan zina itu sebagai "الفاحشـــة" sebagaimana dalam ayat " سبيال والتقربوا الزنى انه كان فاحشة وساء" . Demikian juga dalam Surat al-Nisa', ayat 25 dan Surat al- Ahzab, ayat 30, kata "الفاحشـــة" juga untuk menunjuk pada per- buatan zina. Alasan lain adalah, jika kata الفاحشـــة dalam al-Nisa' 15-16 dipakai untuk menunjuk lesbian dan homoseksual, maka ti- daklah tepat. Karena, mengenai perbuatan lesbian, tidak atau belum ada bukti sejarah yang diabadikan dalam al-Qur'an. Dalam al- Qur'an, kata "الفاحشـــة" memang ada yang dipakai sebagai sifat untuk menunjuk perbuatan homoseksual sebagaimana Surat al- A`raf ayat 80 "ولوطا اذ ڤال لقومه أتأتون الفاحشة". Namun, tidak semua per- buatan homoseksual itu ditunjuk dengan kata " الفاحشـــة". Karena Allah juga memakai sifat " الخبائـــث " untuk menunjuk perbuatan homoseksual, sebagaimana dalam Surat al-Anbiya' ayat 74 " ولوطا من القرية التي تعمل الخبائث".

Sekali lagi, al-Nisa' ayat 15-16 itu berbicara tentang zina dan hukumannya. Hanya saja, itu berlaku pada masa awal Islam dan pelakunya bukanlah pezina yang *profesional*, sehingga dipakailahsifat "الفاحشـــة" untuk menunjuk perbuatan zina. Hal ini dikuatkan dengan pemakaian kata " يـــأتين" yang berupa *kalimah fi`il* (kata kerja) yang menurut kaidah " التجـ ّـد و التحسث يفيـــس الفعـــل" (kata

kerja itu memiliki makna hal baru dan pembaruan). Sedangkan al-Nur ayat 2 menunjuk pada hukuman pezina yang *profesional*, sehingga Allah secara tegas menggunakan kata "الزانيـــة و الــزاني " yang berbentuk *kalimah isim fa`il* (pelaku-subjek) yang menurut kaidah berlaku asas "ألسم يفيد االستمرار والتثبت " (kata benda itu memiliki makna hal yang bersifat tetap dan keberlangsungan). Pemahaman semacam ini dikuatkan dengan melihat *sabab nuzul* ayat berikutnya (ayat 3 Surat al-Nur), yaitu:

الزاني ال ينكح االل زانية أو مشركة والزانية ال ينكحها االل زان أو مشرك

Ayat tersebut berkenaan dengan tergiurnya sebagian sahabat Muhajirin untuk mengawini perempuan yang berprofesi sebagai penjaja seks agar mendapatkan harta kekayaannya. Para penjaja seks tersebut menancapkan bendera di depan pintu rumahnya (di- sebut dengan "مواخــير") sebagai tanda bahwa mereka itu perempuan penghibur. Hanya sesama pezina *profesional*-lah (baik dia Islam atau musyrik) yang datang ke rumah perempuan penghibur itu.[164]

Perlindungan Islam terhadap kemaslahatan masyarakat dalam bentuk mewujudkan ketenteraman sosial, ditunjukkan dengan semakin memperketat ketentuan dan memperberat sanksi atas tuduhan Zina antara suami dan istri. Jika suami atau istri dengan serampangan dan mudah saling menuduh Zina, maka akan mengganggu kedamaian sosial. Agar kepentingan masyarakat untuk hidup damai tetap terjaga, Islam membuat aturan yang ketat ketika suami atau istri saling menuduh pasangannya berbuat Zina melalui *li'an*. *Li'an* adalah sumpah yang dilakukan masing-masing suami

[164] Abi al-Hasan `Ali b. Ahmad al-Naisaburi al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 211-212.

atau istri yang menuduh pasangannya berbuat zina. Sumpah dilakukan sebanyak 5 (lima) kali dengan empat kali sumpah menyatakan bahwa tuduhan zina terhadap pasangannya adalah benar. Sumpah yang kelima, suami atau istri menyatakan siap mendapat laknat Allah jika tuduhan zina terhadap pasangannya ternyata bohong atau tidak terbukti (QS. An-Nur: 6-9).

Dalam bidang *jinayat*, Islam mengajarkan prinsip, bahwa pemberian hukuman/sanksi bukanlah menjadi tujuan utama Islam. Namun tujuan utamanya adalah taubat pelaku tindak pidana dan kembalinya orang tersebut menjadi orang baik. Atas dasar inilah Islam mengajarkan prinsip membebaskan orang yang diduga bersalah dari hukuman itu lebih baik daripada salah menjatuhkan hukuman pada orang yang sebenarnya tidak bersalah.[165] Prinsip ini mengandung ajaran untuk mewujudkan ketertiban sosial sehingga tidak terjadi kekacauan sosial karena kesalahan penjatuhan hukuman.

Para ulama' memang berbeda pendapat tentang dapat dan tidaknya *taubat* menggugurkan *had*. Menurut al-Qadi, *had* yang berhubungan dengan *haqqullah*, dapat gugur dengan *taubat*, kecuali *had* karena *qadzaf* yang menjadi *haqqul adami*. Karena dengan gugurnya had akan dapat mendorong orang bertaubat. Nampaknya ulama' sepakat, *had* karena kejahatan *hirabah* (perampokan dan gerakan melawan pemerintahan yang sah) dapat gugur dengan *taubat* selama pelaku belum tertangkap. Sedangkan had selain hirabah adadua pendapat. Pertama, Hanabalah berpendapat bahwa had dapat gugur dengan *taubat*. Di samping alasan ayat dan hadis, juga karena

[165] Al-'Aqqad, *Haqa'iq al-Islam,* hlm. 134-135.

had tersebut murni menjadi *haqqqullah*, sehingga dapat gugurdengan *taubat* seperti had *hirabah*. Kedua, had tidak dapat digugur- kan dengan *taubat*. Pendapat ini dikemukakan Malik, Hanifah, dan salah satu pendapat Syafi'i. Kelompok ini mendasarkan atas keu- muman ayat "*al-zaniyatu wa al-zani*" yang memasukkan orang yang *taubat* maupun yang tidak *taubat*. [166]

Menurut Muhammad al-Ghazali, jika *had hirabah* (kejahatan perampokan) dapat gugur dengan *taubat* selama pelaku belum tertangkap, maka ketentuan ini sebenarnya harus diberlakukan pada seluruh *hudud*; *zina, qadzaf, sariqah*, dan minum *khamr*. Karena pelaku semua *hudud* tersebut juga dapat melakukan taubat sebelum mereka tertangkap.[167] Hal lain yang perlu dipertimbangkan adalah, dalam mengambil sikap terhadap sebuah kejahatan yang dilakukan manusia, setidaknya ada dua hak yang harus sama-sama diperhatikan dan dijaga. Pertama, hak pelaku (orang yang salah) untuk melakukan *taubat* dan memulai lembaran hidup baru yang lebih bersih. Kedua, hak masyarakat untuk menikmati suasana lingkungan yang terjaga dari tindakan kejahatan.[168] Dalam Islam, *taubat*-lah sebenarnya yang ditekankan untuk menebus atas kejahatan susila itu. Bahkan sebesar apapun dosa yang dilakukan manusia, selama bukan dosa *syirk* (menyekutukan Allah), Allah akan mengampuninya.

Pemberian sanksi cambuk bukanlah menjadi tujuan utama legislasi Islam, melainkan hanya sebagai sarana agar umat Islam tidak melakukan kejahatan susila dan pencemaran nama baik sese-

[166] Muhammad Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), hlm. 484-485.

[167] Muhammad al-Ghazali, *Hadza Dinuna* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1997), hlm. 201.

[168] Al-Ghazali, *Hadza Dinuna*, , hlm. 176.

orang. Hukuman bagi pezina dan penuduhnya memang hukuman yang keras, tapi itu menunjukkan keadilan, manakala dihubungkan dengan bagaimana Islam memberi rambu-rambu atau syarat hukuman itu diterapkan. Masalah zina merupakan sesuatu yang sangat ditutupi Allah, sehingga untuk diterima adanya tuduhan terhadapnya harus disaksikan empat orang yang benar-benar melihat proses terjadinya zina, dan tidak mungkin keempat saksi itu salah lihat. Padahal perbuatan tersebut sangat bersifat rahasia, sehingga kemungkinan untuk sampai ada empat orang yang melihat sangat langka sekali. Bila dilihat dari aspek kesejarahan, bukti penerapan *had* zina hampir tidak pernah ditemukan kecuali hanya sedikit saja, sehingga ada sebagian pendapat yang menduga had zina tersebut hanya untuk menakut-nakuti saja.[169] Bahkan agar hukuman zinadan tuduhan atasnya tidak dijatuhkan secara sembarangan, al-Sa- rakhsI, salah seorang tokoh Usul Fikih Hanafiyyyah mensyaratkan, pengakuan atas zina dan tuduhan tersebut harus dengan *lafaz sarih* (kata yang jelas). Bila hanya dengan *lafaz kinayah* (kata yang samar atau sindiran), hukuman *had* tidak bisa dilaksanakan.[170]

Pemberian sanksi atas kejahatan tersebut hendaknya disesuaikan dengan situasi dan kondisi masyarakat setempat. Hukuman tersebut mempunyai lapangan yang luas untuk diterapkan diterapkan di sebuah tempat di mana perbuatan asusila telah merajalela, seperti di Eropa dan Amerika. Penerapan hukuman jilid atau bahkan dibunuh sangat mudah diterapkan karena alasannya atas kejahatannya sangat jelas. Namun Islam sebenarnya telah memberi

[169] Al-Ghazali, *Hadza Dinuna*, hlm. 182.

[170] Syams al-Din al-Sarakhsi, *Usul al-Sarakhsi*, Juz I (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372), hlm. 189-190.

rambu-rambu agar tidak sampai terjadi perbuatan zina itu. Hal-hal berikut merupakan langkah Islam dalam menciptakan kontrol sosial. Misalnya, tata aturan berbusana (QS. Al-Ahzab, ayat 59), perintah memejamkan pandangan mata (QS. Al-Nur, ayat 30-31), larangan berkumpul antara laki dan perempuan, dan anjuran nikah. Inilah perhatian Islam dalam menjaga kehormatan. Bila ini dilanggar, sangat adil bila pelakunya diberi sanksi jilid atau bahkan dibunuh. Karena kehormatan ini sangat dihargai Islam, maka orang yang dengan sembarang menuduh tanpa bukti empat saksi, juga diberi hukuman jilid 80 kali.[171]

Pernyataan bahwa tujuan agama Islam hanyalah untuk merajam pezina, memotong tangan pencuri, mendera peminum khamr, dan seterusnya, merupakan pengingkaran terhadap *maqasid al-syari`ah* (tujuan syari'at) dan tujuan wahyu dalam mensyari'atkan hukuman *hudud* tersebut. Karena, syari'at itu bersifat elastis, berubah dan bergerak sesuai dengan dengan laju perkembangan masyarakat Islam yang senantiasa mengalami dinamika kehidupan. Ziauddin Sardar menyatakan : "*The Shari`ah is like a spiral, confined by its limits but moving with time, with its norm requiring a fresh effort to understand by Muslims of every epoch*"[172] (Syari'at itu ibarat *spiral*, terikat oleh batasan-batasannya tetapi bergerak sejalan dengan wak- tu, dengan normanya yang memerlukan usaha pemahaman baru dari kaum Muslim dari setiap zaman).

Pemikiran tersebut didasarkan adanya fakta pembedaan berat dan ringannya hukuman yang dikenakan pada pelaku yang berbeda strata sosialnya. Bagi budak perempuan, hukumannya

[171] Al-Ghazali, *Hadza Dinuna*, hlm. 182-183.
[172] Sardar, *Islamic Futures*, , hlm. 119.

hanya separo hukuman perempuan merdeka. Pembedaan hukuman ini dikarenakan perbedaan strata sosial di dunia yang berbeda. Namun, pahala dan siksa di akhirat kelak akan diperlakukan sama secara adil. Tidak ada lagi perbedaan antara budak-merdeka, dan antara *malik* (pemilik budak) dan *mamluk* (budak yang dimiliki).[173] Dalam Surat al-Nisa', ayat 25 disebutkan:

فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب

> Artinya: "Ketika para budak perempuan melakukan perbuatan keji, maka sanksinya separo dari sanksi bagi perempuan yang merdeka".

Dengan adanya ayat itulah, al-Syafi`i memahami Surat al-Nur ayat 2 yang menerangkan hukuman cambuk seratus kali itu hanya berlaku bagi pezina merdeka. Dengan adanya pelaksanaan rajam terhadap pezina janda, menunjukkan bahwa hukuman cambuk seratus kali berlaku bagi pezina merdeka yang perawan.[174]

Apabila dilihat dari teori pemidanaan, bentuk dan kadar sanksi dalam hukum pidana Islam memang berbeda dengan hukum pidana (Barat). Hal ini terkait dengan tujuan pemidanaan yang secara garis besar dibedakan menjadi 2 (dua) macam. Pertama, pendekatan *jawabir* yang memandang bahwa bentuk hukuman pidanayang diterapkan harus sesuai dengan yang ditentukan secara eks- plisit di dalam *nas* (al-Qur'an dan al-Hadis). Karena tujuan utama pemidanaan adalah sebagai sarana pengampunan dosa atas kejahatan yang dilakukan pelakunya (ekses religius), di samping bertujuan untuk menjerakan pelaku dan orang lain untuk tidak melakukan

[173] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz II, hlm. 65.
[174] al-Syafi'i, *al-Risalah*, hlm. 67.

kejahatan seperti yang dilakukan si pelaku. Teori pemidanaan *jawabir* inilah yang dianut hukum pidana Islam. Kedua, pendekatan *zawajir* yang memandang bahwa jenis hukuman yang dijatuhkan bagi pelaku kejahatan tidak harus sama persis yang disebutkan dalam *nas*, asalkan hukuman tersebut dapat membuat jera pelaku dan menimbulkan rasa takut bagi orang lain sehingga tidak melakukan kejahatan yang sama. Menurut teori *zawajir*, tujuan pemidanaan semata-mata hanya dimaksudkan untuk ekses penjeraan. Teori inilah yang dianut hukum pidana Barat.[175]

Sejalan dengan kedua teori pemidanaan di atas, `Abd al-Qadir `Awdah menyebutkan bahwa tujuan pemidanaan adalah un- tuk memperbaiki tingkah laku manusia, menyelamatkan dari kebodohan, menjauhkan dari kesesatan, mencegah dari perbuatan maksiat, dan mendorong melakukan ketaatan. Berdasarkan tujuan pemidanaan itu, sasaran pemberian sanksi ada 2 (dua); (1) untuk memerangi tindak pidana dengan tujuan melindungi masyarakat agar tidak menjadi korban tindak pidana, dan (2) pribadi pelaku tindak pidana yang tujuannya memperbaiki diri pelaku. Kedua sasaran pemberian sanksi ini bersifat terpadu, kecuali dalam *jarimah* tertentu seperti *hudud* dan *qisas-diyat* yang sasarannya hanya untuk melindungi masyarakat dari tindak pidana.[176]

Menurut penulis, teori *jawabir* yang menghendaki penerapan hukuman secara persis dalam *nas*, dipengaruhi adanya konsep *nass qat`iy al-dalalah* yang dalam teori usul fikih bukan menjadi wilayah garapan ijtihad. Menurut penulis, keberadaan konsep *qat`iy al-*

[175] Moh. Fauzi, *Legislasi Pelaksanaan Syari'at Islam di Provinsi NAD (Pergumulan Sosio-Politik dan Tinjauan Hukum Tata Negara, Disertasi,* 2009, hlm. 340-345.

[176] Audah, *al-Tasyri' al-Jina'i,* hlm. 609-613.

dalalah yang hanya membuka kemungkinan pemaknaan satu arti, tanpa ada kemungkinan bentuk arti lainnya tidak patut dipertahankan.[177] Khaled Abou El Fadl menulis:[178] "*the text speaks with renewed voice to successive generations of readers because its meaning is unfixed and actively evolving...closing the text is intellectually arrogant*" (teks itu akan mengalami pembaruan makna mengikuti ruang dan waktu pembacanya, karena maknanya memang tidak pernah sempurnadan selalu berkembang...menutup makna teks [dengan satu makna] merupakan bentuk arogansi intelektual).

Berdasarkan uraian di atas, jenis dan kadar hukuman bukanlah harga mati yang tidak boleh ditawar-tawar lagi. Wajarlah apabila salah satu jenis hukuman dipandang lebih berat atau sadis oleh orang atau kelompok orang, sehingga semakin jauh dari tujuan penjatuhan hukuman itu sendiri. Namun hukuman jenis ini dipandang lebih ringan atau lebih manusiawi oleh orang atau kelompok orang lainnya, serta dipandang lebih mendekati mencapai tujuan penjatuhan hukuman. Sebagai contoh, bentuk hukuman cambuk dan penjara. Manakah yang lebih berat atau lebih tidak manusiawi antara keduanya? Bentuk hukuman manakah yang lebih sesuai dengan tujuan pemidanaan?

Dalam pandangan Syahrur, hukuman penjara justru lebih berat dibandingkan dengan hukuman cambuk. Syahrur menjelaskan, Allah tidak menyebut hukuman penjara sebagai hukuman dari Allah, melainkan hukuman yang diserahkan Allah kepada manusia untuk mengatur dan menentukannya. Di dalam al-Qur'an, hukum-

[177] Fauzi, *Legislasi Pelaksanaan Syari'at Islam*, hlm. 255-279.

[178] Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God`s Name Islamic Law, Authority, and Women* (England: Oneworld Publications, 2001), hlm. 146.

an penjara sebagai hukuman manusia, yakni hukuman yang dijatuhkan penguasa Mesir (Raja Aziz) kepada Nabi Yusuf. Di samping itu, hukuman penjara justru lebih berat karena merampas kebebasan seseorang yang menjadi kemuliaan dari hak azazinya yang tinggi. Sedangkan potong tangan dan dibalas dibunuh merupakan batasan maksimal hukuman atas pencurian dan pembunuhan yang sifatnya sangat khusus. Dengan demikian, ketika dibandingkan an- tara hukuman cambuk dan penjara, maka hukuman cambuk sebe- narnya lebih ringan, karena alasan-alasan sebagai berikut:

1. Tidak menyebabkan terhukum kehilangan pekerjaan;
2. Tidak mempengaruhi aspek ekonomi pada kehidupan terhukum ketika mempunyai tanggung jawab keluarga (pasangan hidup dan anak-anak);
3. Tidak membutuhkan dana negara, seperti membangun gedung penjara dan membayar penjaga;
4. Tidak merusak akhlak terhukum sebagaimana penjara dapat merusak akhlak terhukum (pergaulan di penjara dengan sesama pelaku kejahatan lainnya, pen.); dan
5. Menurut watak manusia pasti lebih memilih cambuk dibandingkan penjara. Misalnya ketika dimintakan pendapat para terhukum di penjara sedunia, disuruh memilih antara hukuman 100 kali cambuk sama dengan hukuman 1 tahun penjara, maka Syahrur yakin mayoritas penghuni penjara akan memilih dihukum cambuk dibandingkan dipenjara.[179]

Sementara terkait pelaksanaan hukuman di muka umum, Syahrur memberikan pandangannya. Islam memang memerintah-

[179] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an,* hlm. 591-592.

kan penjatuhan hukuman secara terbuka. Sebagian orang menduga, tujuan utamanya hanya semata-mata untuk memberikan pendidikan agar orang lain yang menyaksikan prosesnya menjadi takut untuk melakukan tindak pidana. Menurut Syahrur, pendapat ini benar, namun tujuan seperti itu hanya merupakan tujuan kedua. Tujuan yang lebih besar dan utama adalah justru untuk melindungi terdakwa yang akan dijatuhi hukuman dapat terhindar dari perbuatan semena-mena penguasa (selaku penegak hukum). Logikanya adalah, ketika pelaksanaan hukuman itu harus didasarkan atas putusan hukum dan prosesnya harus dilakukan di depan umum secara terbuka, maka terhukum akan meminta penegak hukum untuk menunjukkan bukti-bukti, sehingga penguasa tidak akan berbuat zalim dengan menjatuhkan hukuman kecuali jika bukti-buktinya lengkap. Inilah yang disebut demokratisasi dalam penjatuhan hukuman demi menjaga kesewenang-wenangan hukum dalam penjatuhan hukuman.[180]

Paparan di atas menunjukkan bahwa sebenarnya Islam lebih mendorong umatnya agar menciptakan suasana kehidupan masyarakat yang dapat menjembatani terjadinya pelanggaran norma susila dan tuduhan palsu. Apabila suasana kontrol masyarakat sudah diciptakan, maka pelanggaran atas perbuatan tersebut tidak akan terjadi, atau setidak-tidaknya dapat menguranginya. Setelah ini diwujudkan, tetapi ternyata masih terjadi pelanggaran, barulah diterapkan hukuman. Di sinilah akan tampak nilai keadilan al-Qur'an dalam menjatuhkan hukuman atas para pelanggar norma susila, di antaranya bagi pelaku kejahatan zina dan *qadzaf*.

[180] Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an*, hlm. 593.

Berdasarkan uraian di atas, apabila dikembalikan kepada 3 (tiga) jenis *jarimah/jinayat/'uqubat*; *qisas-diyat, hudud,* dan *ta'zir,* kekerasan seksual dengan berbagai jenis dan bentuknya dapat dikategorikan sebagai kejahatan ketiga-tiganya; *hudud, qisas* dan *ta'zir*, tergantung bentuk tindak kekerasan seksual tersebut; apakah bersifat tunggal hanya kekerasan seksual saja, ataukah dibarengi juga dengan tindak pidana lainnya. Jika kekerasan seksual hanya bersifat tunggal, maka termasuk kejahatan *ta'zir*. Jika kekerasan seksual disertai tindak pidana lain, maka tergantung tindak pidana lain yang menyertainya. Misalnya, kekerasan seksual yang disertai pembunuhan atau pelukaan tubuh korban, atau perampasan harta korban, dan lainnya. Jika disertai pembunuhan atau pelukaan tubuh, maka kejahatannya termasuk *qisas* dari aspek pembunuhan atau pelukaan dan termasuk *ta'zir* dari aspek kekerasan seksualnya. Jika disertai perampasan harta, maka termasuk *hudud* dari aspek perampasan hartanya, dan termasuk kategori kejahatan *ta'zir*, dari aspek kekerasan seksualnya. Jika kekerasan seksual dilakukan di tempat terbuka secara terang-terangan, ada ulama' yang memasukkannya sebagai kejahatan *hudud* berupa *hirabah* (gangguan keamanan, pembegalan) sebagaimana uraian di Bab IV sub bab A berikut ini.

BAB IV
PERBINCANGAN ISU KEKERASAN SEKSUAL DALAM FIKIH

A. Kekerasan Seksual dalam Fikih: Bentuk dan Sanksinya

Sebagaimana uraian Bab II, sub bab A, banyak definisi kekerasan seksual; baik melihatnya secara kebahasaan maupun menurut beberapa regulasi yang ada. Dengan adanya berbagai pengertian tersebut, makna kekerasan seksual dalam buku ini tidak didasarkan atau hanya mengacu pada salah satu definisi saja, melainkan mencakup semua definisi sejauh ditemukan relevansinya dengan norma atau ketentuan yang terdapat dalam fikih; baik secara eksplisit (langsung) maupun secara implisit (tidak langsung).

Termasuk kategori jenis kejahatan manakah kekerasan seksual itu? Sebagaimana uraian pada alenia terakhir Bab III di atas, kekerasan seksual dengan berbagai jenis dan bentuknya dapat dikategorikan sebagai kejahatan ketiga-tiganya; *hudud*, *qisas* dan *ta'zir*, tergantung bentuk tindak kekerasan seksual tersebut. Apakah bersifat tunggal hanya kekerasan seksual saja, ataukah dibarengi juga dengan tindak pidana lainnya. Namun, perbuatan kekerasan seksual sesuai definisi yang dipakai dalam buku ini secara umum termasuk dalam kategori *jarimah ta'zir*, sebagiannya masuk kategori *hudud* dan *qisas*. Jika dikembalikan kepada pemikiran mazhab fikih, di antara bentuk-bentuk perbuatan kekerasan seksual yang bisa dikenakan sanksi hukuman *ta'zir* dapat diuraikan sebagai berikut.

Al-Sarakhsi, salah seorang pengikut Mazhab Hanafi menyebutkan prinsip umum bahwa setiap orang yang melakukan perbuatan yang diharamkan yang tidak ditentukan jenis dan bentuk hukuman *had*-nya secara khusus, maka dijatuhi hukuman *ta'zir* yang kadar hukumannya diserahkan kepada *imam* (pemimpin negara) dengan berlandaskan kadar perbuatan pidananya. Karena itu, jika ada seorang laki-laki melakukan perbuatan terkait seksualitas yang diharamkan dengan seorang perempuan (di luar nikah) yang tidak sampai terjadi persetubuhan (الجماع واذا أخذ الرجل مع المرأة وقد أصاب كل محرم غير), maka hukuman *ta'zir*-nya dicambuk sebanyak 39 kali cam- buk. Dalam hal ini, perempuan pun diberikan hukuman *ta'zir* yang sama dengan laki-laki karena perempuan tersebut turut serta men- jadi penyebab dijatuhkannya sanksi *ta'zir* tersebut.[181]

Perbudakan seksual juga dilarang dalam fikih. Ibnu al-Hamam al-Hanafi menyatakan, termasuk akad yang syubhat ketika seseorang menyewakan perempuan untuk dijadikan objek zina, kemudian dia melakukan hal tersebut, maka tidak ada sanksi *had*, namun sanksinya berupa *ta'zir*.[182] Praktek semacam ini pada masa sekarang dinamakan perbudakan seksual. Praktek ini disinggung dalam al-Qur'an, yakni Surat An-Nur, ayat 33:

وال تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا لتبتغوا عرض الحياة الدنيا

> Artinya: "Janganlah kalian memaksa hamba sahaya perempuan kalian untuk melakukan pelacuran, sedangkan mereka menginginkan kesucian diri, sedangkan kalian lebih menginginkan keuntungan duniawi…"

[181] Al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut*, Juz XXIV, hlm. 36.

[182] Ibnu al-Hamam al-Hanafi, *Syarah Fath al-Qadir*, Juz V (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 249.

Ayat di atas menunjukkan bahwa memaksa budak perempuan untuk dijadikan pelacur itu dilarang, apalagi memaksa perempuan merdeka menjadi pelacur, tentu lebih-lebih dilarang dalam Islam. Praktek semacam ini dalam konteks saat ini disebut dengan perbudakan seksual yang termasuk salah satu jenis kekerasan seksual.

Perilaku oral seks, pencabulan dan sejenisnya dalam fikih termasuk *jarimah ta'zir* yang juga dilarang. Ibnu al-Hamam –pengikut Mazhab Hanafi- menyebutkan, seseorang yang menyetubuhi perempuan lain di luar vaginanya, misalnya menempelkan penis ke paha perempuan (تفخيذ) atau di perutnya (تبطين), maka diberikan sanksi hukuman *ta'zir*. Karena perilaku ini termasuk perbuatan munkar yang tidak ada sanksi yang telah ditentukan jenisnya. De- mikian juga ketika menggauli istrinya di tempat yang makruh (*dubur*) juga dikenakan sanksi *ta'zir*.[183] Atas dasar pendapat mazhab Hanafi ini, Ibnu Sanan menyimpulkan bahwa setiap penggunaan penis secara sempurna; bagaimana pun bentuk dan caranya, si pela- ku dikenakan hukuman *ta'zir*. Termasuk dalam kategori perbuatan tersebut adalah segala perbuatan pendahuluan yang menyebabkan terjadinya zina, seperti mencium (تقبيل) dan sejenisnya, meskipun tidak diungkapkan mazhab Hanafi secara jelas, si pelaku tetap dike-nankan hukuman *ta'zir*, karena perbuatan tersebut menjadi pembu- ka jalan bagi terjadinya perbuatan yang lebih berbahaya dan besar dampak negatifnya sehingga diharamkan dalam keadaan apapun.[184]

Mazhab Maliki menyinggung kekerasan seksual di antaranya terkait hal-hal sebagai berikut:

[183] Ibnu al-Hamam, *Syarah Fath al-Qadir*, hlm. 249.
[184] Ibnu Sanan, *al-Janib al-Ta'ziri*, hlm. 241.

a. Persenggamaan atau menempelkan penis di antara dua paha perempuan (من وطئ بين الفخذين) tidak dikenakan hukuman *had*, melainkan diberikan sanksi bersifat pendidikan yang jenis dan kadarnya diserahkan kepada kebijakan *ijtihad* Imam (pemimpin negara);[185]

b. Menyetubuhi anak laki-laki atau seorang perempuan pada selain alat kemaluannya (pencabulan), diberikan sanksi lebih berat untuk memberikan pendidikan padanya sesuai kadar kebodohannya;[186]

c. Meraba dengan tangan (تغامز) dan bersenda gurau (تضاحك) dengan perempuan *ajnabiyah* dikenakan sanksi *ta'zir* 20 kali pukulan/cambuk jika si perempuan tersebut tidak rela/setuju. Jika si laki-laki mencium perempuan tersebut dan si perempuan rela dengan ciuman itu, maka masing-masing dikenakan sanksi 50 kali pukulan/cambuk. Jika saat dicium si perempuan tidak rela, maka sanksi 50 kali pukulan/cambuk hanya dikenakan kepada laki-laki yang menciumnya. Demikian juga jika seorang laki-laki menyandera seorang perempuan, dia dikenakan sanksi 40 kali pukulan/cambuk. Namun jika perempuan tersebut rela dengan perlakuan itu, si perempuan juga ikut dikenakan sanksi 40 kali cambuk. [187] Menarik untuk dicatat di sini bahwa pemberian sanksi bagi pelaku perbuatan kekerasan seksual tersebut dihubungkan dengan ada dan tidaknya unsur kebebasan kehendak/perse-

[185] Muhammad bin Farhun al-Ya'miri al-Maliki, *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdliyah wa Manahij al-Ahkam*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1995), hlm. 195.

[186] Ibnu Farhun, *Tabsirah al-Hukkam*, Juz II, hlm. 197-198.

[187] Ibnu Farhun, *Tabsirah al-Hukkam*, Juz II, hlm. 227; Ibnu Sanan, *al-Janib al-Ta'ziri*, hlm. 242.

tujuan. Jika ada unsur persetujuan, maka kedua belah pihak dikenakan sanksi karena posisinya sama-sama sebagai pelaku. Sebaliknya, jika tidak ada unsur persetujuan si korban, sanksi hanya dijatuhkan pada pelaku saja. Di sini jelas ada/ tidaknya *consent* (persetujuan/keralaan) menjadi unsur penentu apakah relasinya itu pelaku-korban dengan mengenakan sanksi kepada pelaku saja, ataukah relasinya pelaku-pelaku sehingga masing-masing dikenakan sanksi.

Mazhab Syafi'i menyebutkan perbuatan kekerasan seksual yang dikenakan sanksi *ta'zir* di antaranya ketika laki-laki yang melakukan persetubuhan dengan perempuan *ajnabiyyah* pada selain alat kemaluan dengan disertai syahwat (مباشرة فيما دون الفرج بشهوة).[188] La- rangan ini berdasarkan *qiyas aulawi* (penyamaan pada kasus lain dengan nilai lebih) pada kasus larangan melakukan *khalwat* (laki- laki dan perempuan berduaan di tempat sepi). Ketika *khalwat* saja diharamkan, maka *mubasyarah* tentu lebih diharamkan karena dapat menjurus terjadinya hal yang diharamkan. Sanksi bagi laki-laki pelaku *mubasyarah* tersebut dikenakan hukuman *ta'zir* karena perbuatan ini termasuk kategori maksiat yang tidak ada hukuman *had* dan *kafarat*-nya.[189] Imam al-Ramli al-Ansari juga menegaskan:[190] " حده ويعزر في كل معصية ال حد لها وال كفارة...فينقص تعزير مقدمة الزنا عن" (dikenakan sanksi *ta'zir* setiap perbuatan maksiat yang tidak ada hukuman *had* dan

[188] Lihat misalnya: Ahmad bin Qasim al-'Abadi, *Hawasyi al-Syirwani wa Ibnu Qasim al-'Abadi 'ala Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj,* Juz XI (Beirut: Dar al- Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), hlm. 533.

[189] Abi Zakariyya Muhyiddin bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*, Juz XX (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 28, 121.

[190] Ahmad bin Hamzah bin Syihab al-Din al-Ramli al-Ansari, *Nihayah al-Muhtaj ila Syar hal-Minhaj,* Juz VIII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 19.

kafarat-nya...perbuatan pendahuluan zina dikenakan *ta'zir*, meskipun dikurangkan kadarnya dari hukuman *had*-nya). Pada tempat yang lain, al-Ansari juga menyebutkan bahwa perbuatan menempelkan penis ke paha (مفاخذة) dan sejenisnya yang tidak sampai memasukkan penis ke vagina, wajib dikenakan sanksi *ta'zir*.[191] Imam al-Syairazi penulis Kitab *al-Muhazzab* menyebutkan perbuatan menyetubuhi perempuan pada selain vagina dikenakan sanksi *ta'zir*:[192] "الدرج فثبت نيه التعزير كالمباشرة نيما دون" (maka dikenakan sanksi *ta'zir*, seperti menyetubuhi perempuan lain pada selain vaginanya).

'Abdurrahman Ba'lawi penulis Kitab *Bughyah al-Mustarsyidin* menyebutkan, bagi perempuan yang sedikit sifat malu dan taqwanya, namun dia sering berduaan di tempat sepi dengan laki-laki lain dan bersendagurau dengannya sehingga manusia pada menuduhnya berzina, maka Imam (pemimpin negara) dapat memberikan sanksi *ta'zir* kepadanya sehingga perbuatan-perbuatan serupa tidak terjadi lagi.[193]

Mazhab Hanbali menyinggung kekerasan seksual pada saat membincang masalah hukuman *ta'zir*. Bagi mazhab Hanbali, hukuman *ta'zir* dikenakan pada seluruh perbuatan maksiat yang tidak ada hukuman *had*-nya dan tidak ada *kafarat* (denda)-nya. Di antaranya contohnya menyetubuhi perempuan lain (*ajnabiyyah*) pada selain vaginanya dan perbuatan lain yang sejenis dengannya.[194] Hal yang sama ditegaskan dalam Kitab "*al-Insaf fi Ma'rifah al-Rajih min*

[191] Al-Ansari, *Nihayah al-Muhtaj*, Juz VII, hlm. 424. Lihat juga, Ibnu Qasim al-'Abadi, *Hawasyi al-Syirwani wa Ibnu Qasim al-'Abadi*, Juz XI, hlm. 400.

[192] Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf al-Syairazi, *al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i*, Juz I (Semarang: Karya Taha Putra, t.th.), hlm. 183.

[193] 'Abdurrahman bin Muhammad bin Husain Ba'lawi, *Bughyah al-Mustarsyidin* (t.kt.: al-Haramain, t.th.), hlm. 250.

[194] Majd al-Din Abi al-Barakat, *al-Muharrar fi al-Fiqh*, Juz II (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), hlm. 163-164.

al-Khilaf 'ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal": "hukuman *ta'zir* wajib dikenakan pada setiap perbuatan maksiat yang tidak ada ketentuan hukuman *had* dan *kafarat*. Misalnya: melakukan perbuatan "*istimta'*" (onani) yang tidak terkena hukuman *had,* perbuatan lesbian, persetubuhan yang tidak sampai memasukkan penis ke dalam vagina (ما دون الفرج), dan lain-lainnya".[195]

Imam Ibnu Taymiyah juga menyebutkan bahwa semua perbuatan maksiat yang tidak ditentukan bentuk tertentu sanksinyadan juga tidak ada keharusan membayar denda (*kafarat*); seperti: mencium anak kecil dan perempuan *ajnabiyyah,* atau menyentuh/memegang kulit yang tidak sampai pada perbuatan hubungan seksual, dan hal perbuatan lain yang diharamkan, maka pelakunya diberi sanksi hukuman *ta'zir* sebagai penghukuman dan pendidikan.[196] Imam al-Zarkasyi al-Hanbali juga menegaskan:[197] " الفرج وهو مشروع في كل معصية ال حد فيها وال كفارة كالوطء دون" (hukuman *ta'zir* dikenakan pada semua perbuatan maksiat yang tidak ada hukuman *had* dan *kafarat*-nya seperti persetubuhan pada selain vagina). Sejalan dengan pendapat gurunya Ibnu Taymiyyah, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah salah seorang muridnya dengan redaksi bahasa sedikit berbeda na- mun semakna menyatakan: "وأما التعزير ففي كل معصية ال حد فيها وال كفارة" (adapun sanksi *ta'zir* itu dikenakan kepada setiap perbuatan mak- siat yang tidak ada sanksi *had* maupun *kafarat* di dalamnya). Ibnu Qayyim membagi perbuatan maksiat menjadi 3 (tiga) macam. Per-

---

[195] 'Ali bin Sulayman al-Mardawi al-Hanbali, *al-Insaf fi Ma'rifah al-Rajih min al-Khilaf 'ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz X (Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyah, 1957), hlm. 239, 242.

[196] Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa,* Juz XXVIII (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 343. Lihat juga Muhammad Abu Zahrah, *al-Jarimah wa al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamiy* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), hlm. 123.

[197] Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi, *Syarh al-Zarkasyi 'ala Mukhtasar al-*Kharaqi, Jilid VI (Riyad: Maktabah al-'Abikan, 1991), hlm. 403.

tama, perbuatan maksiat yang dikenakan sanksi *had*, namun tidak ada sanksi *kafarat*. Kedua, perbuatan maksiat yang tidak ada sanksi *had* namun ada sanksi *kafarat*-nya. Ketiga, perbuatan maksiat yang tidak ada sanksi *had* maupun *kafarat*-nya. Dia mencontohkan bentuk ketiga ini seperti mencium (قبلة) perempuan *ajnabiyyah*, berduaan (خلوة) dengannya, dan masuk kamar mandi tanpa pakai kain penutup, memakan bangkai, darah dan daging babi serta contoh lain yang serupa.[198]

Sementara itu, Abi Ya'la al-Farra' al-Hanbali menyebutkan jenis sanksi *ta'zir* bagi persetubuhan pada selain vagina. Pelaku perbuatan ini dicambuk 99 kali jika orang merdeka dan 49 kali jika budak. Abi Ya'la mengutip riwayat Ibnu Nahtan bahwa laki-laki yang menyetubuhi perempuan pada selain vaginanya dihukum cambuk 100 kali dengan alasan meniru sanksi Ali bin Abi Talib yang menjatuhkan hukuman cambuk 100 kali pada laki-laki yang ditemukan bersamaan dengan perempuan dalam selimutnya.[199]

Sedangkan Mazhab Dhahiri menyinggung perbuatan kekerasan seksual lebih bersifat general. Ibnu Sanan menuturkan bahwa tidak ada penjelasan secara *sarih* (jelas dan terang) kecuali tentang perilaku lesbian dan memasukkan sesuatu -misalnya jari- ke dalam dubur orang lain. Namun Mazhab al-Dhahiri mewajibkan penjatuhan hukuman *ta'zir* terhadap segala perilaku seksualitas selain perbuatan zina yang didefinisikan memasukkan penis seorang laki-laki ke vagina perempuan *ajnabiyyah* (bukan istrinya). Dalam mazhab ini ada prinsip umum, setiap perbuatan terkait seksualitas yang tidak

[198] Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Juz II, hlm. 76.

[199] Abi Ya'la Muhammad bin al-Husain al-Farra' al-Hanbali, *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 280.

sampai zina dan perbuatan serupa wajib dikenakan *ta'zir* karena melanggar perbuatan munkar yang diharamkan.[200]

Sementara itu, dalam tulisan ulama'/ahli hukum pidana Islam kontemporer, kekerasan seksual dibahas dalam kajian hukuman *had* dan *ta'zir*. 'Abdul Aziz 'Amir menyebutkan di antara bentuk kekerasan seksual itu berupa perbuatan yang memalukan, menghancurkan harga diri dan merusak akhlak. Perbuatan semacam ini terbagi menjadi 3 (tiga) macam;[201] pertama diistilahkan dengan " ما دون الوقاع من أفعال" (perbuatan persentuhan kulit namun tidak sampai terjadi persenggamaan), kedua disebut dengan "الفعل الفاضح" (perbuatan tidak senonoh), dan ketiga dengan istilah "" افساد الألخالق (me- rusak akhlak dan moral). Berkaitan perbuatan kategori pertama Abdul 'Aziz menyatakan bahwa setiap persentuhan kulit yang tidaksampai persenggamaan yang menghilangkan harga diri dikategori- kan perbuatan maksiat yang dikenakan sanksi *ta'zir*. Karena itu, bersenggama atau menempelkan alat kelamin pada selain kemaluan (الوطء فيما دون الفرج), seperti menempelkan alat kelamin di perut (تبطين) atau sejenisnya dikategorikan perbuatan haram yang dikena- kan sanksi *ta'zir*. Demikian juga ketika seorang laki-laki menyentuh perempuan *ajnabiyyah* selain hubungan seksual, seperti merangkul (معانقة) atau menciumnya (تقبيل), dikenakan sanksi *ta'zir*. Perbuatan kategori kedua adalah perbuatan tidak senonoh yang tidak sampai menyebabkan hancur dan rusaknya harga diri korbannya, melain- kan menimbulkan rasa malu. Perbuatan semacam ini, baik dilaku- kan secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi tergolong

[200] Ibnu Sanan, *al-Janib al-Ta'ziri*, hlm. 243-244.
[201] 'Abd al-'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 188-191.

perbuatan maksiat yang dikenakan sanksi *ta'zir*. 'Abdul 'Aziz mencontohkan seorang laki-laki yang mempertontonkan auratnya –seperti alat kelaminnya- kepada orang lain. Perbuatan kategori ketiga adalah perbuatan yang dapat merusak akhlak dan moral juga dikenakan sanksi *ta'zir*. 'Abdul 'Aziz mencontohkan seorang laki-laki menipu anak perempuan yang belum dewasa diajak pergi ke suatu tempat yang tidak diketahui dengan jelas tujuannya. Contoh lainnya, laki-laki yang memasuki rumah perempuan meskipun dengan seizinnya. Dalam hal ini si perempuan juga dikenakan sanksi *ta'zir* karena telah memasukkan laki-laki lain (*ajnabiy*) ke dalam rumahnya. Semua perbuatan tersebut termasuk maksiat yang merusak akhlak dan melanggar etika umum yang dikenakan sanksi *ta'zir*.

'Abdul 'Aziz 'amir juga menyebutkan perbuatan yang dikenakan sanksi *ta'zir* berupa panggilan-panggilan yang tidak senonoh yang menciderai kehormatan, meyakiti dan mencemarkan nama baik korban. Misalnya: wahai pelacur, wahai anak pelacur, wahai fasik, wahai anak fasik, wahai pelaku dosa, dan lain-lainnya. Pada- hal keadaan sebenarnya orang yang dipanggil dengan sebutan ter- sebut tidak sesuai dengan panggilan-panggilan yang dilontarkan. Secara umum, segala macam cacian/cercaan apa pun bentuknya yang menyakitkan orang lain dikenakan sanksi *ta'zir*.[202]

Demikian juga, syari'at Islam sangat perhatian menjaga akhlak dan etika-etika umum demi mewujudkan masyarakat idaman yang jauh dari segala perbuatan dosa dan sia-sia. Karena itu, syari'at Islam memberikan sanksi *ta'zir* terhadap segala perbuatan yang bertentangan dengan akhlak dan etika umum yang biasanya

[202] 'Abd al-'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 207-209.

dapat menimbulkan kehinaan dan menyebarkan keadaan buruk di tengah masyarakat.[203]

Sementara itu, Ibnu Sanan mendata jenis-jenis perbuatan kekerasan seksual yang tidak sampai terjadi persetubuhan (*fima duna al-wiqa' min af'al*) yang dapat dijatuhi hukuman *ta'zir* sebagai beri- kut:[204]

1. *Al-Mubasyarah al-Fahisyah* (perbuatan keji yang dilakukan dengan cara bersentuhan kulit secara langsung), meliputi:
   a. *Idkhal al-dzakar fi ayyi maudli'in ghair al-farj ka al-fam wa ghairih* (memasukkan penis ke tempat mana saja selain vagina, seperti dimasukkan ke mulut dan lainnya;
   b. *Idkhal ayyi 'udlwin min a'dla'ih ghair dzakarih ka al- usbu'i wa nahwih fi al-farj* (memasukkan anggota tu- buh selain penis, seperti jari-jari dan lainnya ke vagina perempuan);[205]
   c. *Al-Musahaqah* atau Lesbian (perempuan menempel-

[203] 'Abd al-'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 281.

[204] Muhammad bin 'Ali bin Sanan, *Al-Janib al-Ta'zir fi Jarimah al-Zina* (T.Kt: T.Pn., 1982), hlm. 240-241.

[205] Ibnu Sanan secara eksplisit memang hanya menyebutkan sesuatu yang dimasukkan ke vagina itu berupa bagian anggota tubuh selain penis, seperti jari- jari. Bagaimana jika yang dimasukkan ke dalam vagina itu bukan bagian anggota tubuh orang seperti pensil, pena, atau barang apa pun? Dengan memakai alat ban- tu ilmu usul fikih terkait *dalalah al-lafdh 'ala al-ma'na* (petunjuk lafal atas maknayang dikandungnya) dengan metode *dalalah al-nash* dapat disimpulkan bahwa per- buatan memasukkan selain anggota tubuh ke dalam vagina perempuan sangat le- bih dapat dikategorikan sebagai perbuatan kekerasan seksual (*aulawiyyah*). Seperti halnya larangan berkata "hus", "ah" kepada kedua orang tua yang ditegaskan dalam ayat secara eksplisit (وال تقل لهما أف وال تنهرهما). Namun dengan metode *dalalah al- nash* secara *aulawiyyah* dapat diteemukan makna larangan memukul, mengurung dan melarang pemberian makanan kepada kedua orang tua. Perbuatan-perbuatan semacam ini lebih dilarang karena lebih menyakiti kedua orang tua dibandingkan hanya berkata "hus" atau "ah". Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami,* Juz I(Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), hlm. 353.

kan vaginanya pada vagina perempuan lain);

d. *Al-Mufakhadzah aw al-tafkhidz*, yakni seorang laki-laki yang meletakkan pahanya di paha perempuan, atau laki-laki yang meletakkan penisnya di paha perempuan;

e. *Al-Mudlaja'ah fi tsaub wahid* (laki-laki dan perempuan tidur dalam satu baju);

f. *Al-Mu'anaqah* (laki-laki merangkul atau memeluk perempuan);

g. *Al-Taqbil* (laki-laki mencium perempuan);

h. *Al-Nadar ila al-'Aurah min ghair hajah ka al-tabib* (melihat aurat perempuan tanpa ada alasan yang membenarkan, seperti dokter untuk mengobati); dan

i. *Al-Khalwah* (laki-laki dan perempuan berduaan di tempat sepi).

2. *Al-Fi'l al-fadlih* (Perbuatan tak senonoh/tercela yang dapat merusak kehormatan dan harga diri), yang meliputi:[206]

   a. *Al-Taqbil* (mencium);

   b. *Al-Mu'anaqah* (merangkul);

   c. *Al-Qars* (menggigit, mencubit, berkata yang menyakitkan);

   d. *Al-Ghamz* (meraba-raba dengan tangan, isyarat dengan mata [seperti kedipan]); dan

   e. *Al-Isyarat wa al-'ibarat al-mukhillah bi al-adab al-'ammah* (isyarat dan ungkapan-ungkapan yang bertentangan dengan etika umum).

[206] Ibnu Sanan, *al-Janib al-Ta'ziri*, hlm. 240.

Ibnu Sanan menegaskan, jika hal-hal yang disebutkan di atas dan sejenisnya tersebut dilakukan secara terang-terangan di depan umum, seperti di pasar, maka perbuatannya termasuk kategori "الفعل الفاضح" (perbuatan tak senonoh/tercela yang mencemarkan dan menghancurkan harga diri).

Perbuatan yang dikemukakan Ibnu Sanan tersebut bisa di-kembalikan kepada macam-macam bentuk kekerasan seksual, yakni pencabulan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "cabul" berarti keji dan kotor; tidaak senonoh (melanggar kesopanan, kesusilaan). Sedangkan pencabulan itu terkait proses, cara, perbuatan berbuat cabul, atau mencabuli. Kata "mencabuli" berarti mencemari (kehormatan perempuan), memperkosa.[207]

Sementara itu, Ahmad Abu al-Raus mendefinisikan "الفعل الفاضح" (perbuatan tidak senonoh) sebagai perilaku buruk yangdapat menyebabkan orang lain malu. Perbuatan di sini dapat beru- pa ucapan, tulisan, atau berupa perbuatan memegang tangan perempuan lain atau mengelus-elus wajah perempuan tersebut. Perbuatan tak senonoh juga dapat berupa perilaku laki-laki yang bugil tanpa sehelai kain pun di tengah jalan umum atau mempertontonkan aurat secara terbuka dan terang-terangan. Ukuran dan standar membuat aib yang memalukan itu dikembalikan pada situasi dan kondisi tempat terjadinya perbuatan serta adat tradisi setempat. Sedangkan batasan perasaan malu secara umum dikembalikan kepada norma etika/moral, norma agama, dan norma sosial yang dianut masyarakat setempat. Perbuatan yang dilakukan secara terang-terangan tersebut tidak mensyaratkan harus ada orang lain

[207] Lihat, Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 163.

yang melihat perbuatan tersebut, namun cukup dengan syarat kemungkinan dilihat orang karena dilakukan secara terang-terangan. Syarat berikutnya adanya *al-rukn al-ma'nawy*, yakni tujuan perbuatan pidana yang dilakukan bersifat umum, artinya dengan mewujudkan keinginan si pelaku melakukan perbuatan tidak senonoh tersebut secara terang-terangan. Dalam hal ini tidak dipertimbangkan faktor pendorongnya; apakah untuk memuaskan kejantanannya atau memuaskan nafsu seksualnya atau lainnya.[208]

Perbuatan tidak senonoh yang dilakukan secara tidak te-rang-terangan juga termasuk perbuatan yang dapat dipidana. Kare- na hal ini juga menimbulkan perasaan malu. Misalnya seorang laki- laki yang membuka auratnya atau melepas celana dalamnya di de- pan perempuan. Syaratnya perempuan tersebut tidak rela dan terganggu dengan perbuatan tidak senonoh laki-laki tersebut.[209] Abu al-Raus juga menyebutkan bentuk kekerasan seksual lain yang da- pat dipidana, yakni perkataan langsung atau via telpon atau per- buatan yang bernuansa seksual yang ditujukan kepada perempuan (لأنثى التعرض) sehingga perempuan menjadi malu.[210]

Sedangkan al-Syahid al-Sa'id menyebutkan bahwa seseorang yang mencium anak laki-laki disertai nafsu syahwat dikenakan sanksi *ta'zir* karena termasuk kategori perbuatan maksiat, bahkan merupakan perbuatan dosa besar yang secara khusus diancam dengan siksa neraka. Dia mengutip Hadis Nabi yang artinya: "barangsiapa yang mencium anak laki-laki disertai syahwat, maka

[208] Ahmad Abu al-Raus, *Jara'im al-Ijhad wa al-I'tida' 'ala al-'Irdl wa al-Syaraf wa al-I'tibar wa al-Haya' al-'Am wa al-Ikhlal bi al-Adab al-'Ammah min al-Wijhah al-Qanuniyyah wa al-Fanniyyah* (Iskandariyyah: al-Maktab al-Jami'i al-Hadits, 1997), hlm. 72-73.

[209] Al-Raus, *Jara'im al-Ijhad wa al-I'tida' 'ala al-'Irdl*, hlm. 73-74.

[210] Al-Raus, *Jara'im al-Ijhad wa al-I'tida' 'ala al-'Irdl*, hlm. 76-78.

akan dilaknat oleh Malaikat langit, Malaikat bumi, Malaikat penyebar Rahmat, Malaikat yang penuh amarah serta akan dimasukkan neraka Jahannam yang menjadi tempat kembali paling buruk". Hadis lain juga menyebutkan: "barangsiapa yang mencium anak laki-laki dengan syahwat, maka kelak akan dicambuk dengan cam- buk api neraka". Pelaku pencium anak laki-laki dengan syahwat ter-sebut, menurut pendapat yang *masyhur* dihukum cambuk, mulai 30 kali sampai 99 kali cambuk. Demikian juga dikenakan sanksi *ta'zir* bagi 2 (dua) laki-laki yang kumpul berduaan dalam satu sarung,dua perempuan dan dua laki-laki yang tidur berduaan dalam satu baju.[211] Demikian juga yang tidur berduaan dalam satu baju atau satu selimut itu berlainan jenis kelaminnya; antara laki-laki dan pe- rempuan (مضاجعة) dan orang yang mencium (تَبَايُل) yang diharamkan itu dikenakan sanksi *ta'zir* yang kadarnya di bawah sanksi *had* zina. Karena kedua perbuatan tersebut merupakan perbuatan haram yang tidak mencapai batas perbuatan yang dijatuhi hukuman *had* zina.[212]

Wahbah al-Zuhayli menyebutkan laki-laki yang menyetubuhi perempuan *ajnabiyyah* pada selain vaginanya, seperti menempelkan penis di pahanya (تفخيذ) atau di perutnya (تبطين), para ulama' sepakat orang tersebut dikenakan sanksi *ta'zir*. Karena dia mela- kukan perbuatan munkar yang hukumannya tidak ditentukan se- cara pasti oleh syara'.[213] Dalam tulisannya yang lain, yakni Kitab *al- Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu,* Wahbah menegaskan kembali menyetu-

[211] Al-Syahid al-Sa'id Muhammad bin Jamaluddin Makki al-'Amili, *al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah*, Juz IX (Beirut: Dar al-Ma'arif li al-Matbu'ah), hlm. 121-122.

[212] Al-Sa'id, *al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah*, Juz IX, hlm. 106, 121.

[213] Wahbah al-Zuhayli, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islamy wa al-Qadaya al-Mu'asirah,* Juz V (Damaskus: Dar al-fikr, 2013), hlm. 787.

buhi perempuan *ajnabiyyah* pada selain vaginanya (الدرج مباشرة االجنبية فيما دون) itu dikenakan hukuman *ta'zir*. Dia juga menyebutkan ben- tuk lainnya berupa tuduhan selain zina yang berupa segala ucapan-ucapan jorok, cacian, dan segala hal yang dapat menyakitkan si penerimanya.[214]

Al-Amin al-Haj Muhammad Ahmad saat menyebutkan sebab-sebab dijatuhkannya hukuman *ta'zir* yang berupa hak Allah di antaranya berupa menyentuh perempuan lain yang tidak sampai berupa hubungan seksual (مباشرة االجنبية دون الجماع) yang bentuknya da-pat berupa "معانقة" (merangkul), "مفاخذة" (menempelkan paha laki- laki di paha perempuan), "مضاجعة" (tidur bersama perempuan lain), "تقبيل" (mencium), dan "لمس" (menyentuh kulit perempuan).[215]

Sedangkan bentuk kekerasan seksual yang paling tinggi tingkat kejahatannya adalah perkosaan. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata "pemerkosaan berarti pelanggaran dengan kekerasan; proses, perbuatan, cara memperkosa". Kata "perkosaan" berasal dari kata "perkosa", "memerkosa" yang berarti menundukkan dengan kekerasan, memaksa dengan kekerasan, menggagahi.[216] Perkosaan dalam terminologi Bahasa Arab merupakan terjemahan dari kata "اغتصاب".[217] Dalam Kamus *A Dictionary of Modern Written Arabic* tulisan Hans Wehr, kata "اغتصاب" ini diartikan dengan: [218]

---

[214] Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu,* Juz VI (Damaskus: Dar al-Fikr, 2013), hlm. 185.

[215] Al-Amin al-haj Muhammad Ahmad, *al-Yasir fi al-Hudud wa al-Jinayat wa al-Ta'zir* (Jeddah: Dar al-Matbu'ah al-Haditsah, 1996), hlm. 225.

[216] Tim Penyusun Kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 757.

[217] Dalam literatur fikih, tidak ditemukan istilah "اغتصاب" dengan dimaksudkan sebagai perkosaan. Dalam fikih, perkosaan merupakan bentuk perzinaan sepihak atau perzinaan disertai paksaan sehingga istilah yang dipakai adalah " اكراه بالزنا" sebagaimana uraian-uraian di bawah.

[218] Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: George Allen and Unwin LTD, 1971), hlm. 675.

forcible (dengan kekerasan secara paksa), *illegal seizure* (perampasan secara melawan hukum), *extortion* (pemerasan), *robbery* (perampokan), *illegal appropriation* (pemberian secara melawan hukum), *usurpation* (perampasan kekuasaan), *ravishment* (pemerkosaan, pencabulan), *violation* (kekerasan), *rape (of women)* (perkosaan terhadap perempuan), *force* (kekuatan), *compulsion* (paksaan, tekanan), *coercion* (penggunaan paksaan, kekerasan), dan *constraint* (paksaan). Berdasarkan makna leksikal kamus tersebut jelas bahwa اغتصاب secara eksplisit merupakan kejahatan perkosaan. Namun fuqaha sendiri tidak memberikan penjelasan yang jelas dan komprehensif terkait pengertian kejahatan perkosaan itu sendiri.[219]

Sedangkan secara terminologi, perkosaan adalah hubungan seksual yang disertai adanya unsur paksaan, tanpa adanya persetujuan si korban. Pendek kata, perkosaan adalah perzinaan sepihak, hanya dari laki-laki sebagai pelaku sedangkan perempuan menjadi korbannya. Karena hubungan seksual tersebut disertai unsur paksaan dan tanpa persetujuan, maka lazimnya terjadi luka di vagina perempuan yang biasanya dapat diketahui dan dibuktikan melalui tindakan *visum at repertum*.

Karenanya, agar pengertian perkosaan itu lebih jelas dan terukur, maka perlu dihubungkan dengan pengertian zina. Karena antara keduanya terdapat persamaan dalam beberapa hal. Shabbir menyimpulkan bahwa perbedaan antara perzinaan dan perkosaan tidak bersifat substantif, melainkan hanya sedikit saja. Perkosaan merupakan hubungan seksual yang dilakukan seorang laki-laki pada perempuan, baik di vagina maupun *dubur*-nya tanpa persetu-

[219] Mohammad Shabbir, *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam* (Selangor: International Law Book Services, t.th.), hlm. 212.

juan (*consent*) perempuan dan disertai kekerasan untuk tujuan materialisasi hubungan seksual. Sedangkan perzinaan dilakukan laki-laki dan perempuan dengan persetujuan perempuan tanpa adanya berbagai macam paksaan atau unsur kekerasan.[220] Shabbir menekankan salah satu hal yang esensial dalam perkosaan adalah tidak adanya persetujuan perempuan (*the absence of consent of a woman*) atau ada persetujuan perempuan namun dilakukan di bawah tekanan kekerasan dan paksaan.[221]

Uraian di atas menunjukkan bahwa hal mendasar yang membedakan antara perzinaan dengan perkosaan adalah ada/tidaknya unsur paksaan dan ada/tidaknya persetujuan dari korban. Jika hubungan seksual dilakukan secara suka rela dan adanya persetujuan antara laki-laki dan perempuan serta tidak disertai adanya paksaan, maka perbuatannya dikategorikan perzinaan. Perbuatannya dilakukan dua pihak sehingga keduanya sama-sama sebagai pelaku. Karena inilah dalam definisi zina ada klausul "حالة االختيار" (adanya kehendak/dalam kondisi dapat memberikan persetujuan) yang menjadi salah satu kata kunci suatu perbuatan disebut zina. Misalnya definisi zina yang dikemukakan al-Kasani:[222]

اما الزنا فهو االسم للوطء الحرام في قبل المرأة الحية في حالة االختيار..

> Artinya: "zina adalah hubungan seksual yang haram dengan memasukkan penis ke dalam vagina perempuan yang hidup dalam keadaan dapat memberikan persetujuan (tidak dalam keadaan dipaksa...".

[220] Lihat lebih lanjut Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 213-215.
[221] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 219.
[222] Abi Bakr b. Mas'ud al-Kasani al-Hanafi, *Kitab Bada'i al-Sana'i fi Tartib al-Syarā'i`*, Juz IX (Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2010), hlm. 178.

Definisi zina yang lain menggunakan klausul hubungan laki-laki dan perempuan atas dasar persetujuan/kesepakatan dua pihak. Misalnya al-Maghribi al-Maliki mendefinikan zina dengan:[223]

الزنا وطء مكلف مسلم فرج أدمي ال ملك له فيه باتفاق تعمدا...

> Artinya: "zina adalah memasukkan penis yang dilakukan laki-laki Muslim yang sudah *mukallaf* ke dalam kemaluan anak Adam yang bukan menjadi miliknya yang dilakukan dengan kesepakatan dua pihak secara sengaja...".

Karena perkosaan biasanya disertai penganiayaan yang berupa pelukaan, maka pelakunya juga bisa dikenakan hukuman *qisas.* Apabila perkosaan hanya disertai ancaman, maka pelakunya dikenakan *ta'zir,* sehingga Hakim-lah yang menentukan jenis dan kadar hukumannya. Husein Muhammad mengutip beberapa mazhab fikih menyatakan bahwa pelaku kejahatan seksual juga bisa dikategorikan sebagai kejahatan *hirabah* (pengacau keamanan) atau *qati' al-tariq* (pembegalan).[224] Ibnu Hazm -seorang ulama' madzhab Dhahiri- menyatakan: "*al-muharib* (pelaku kejahatan *hirabah*) adalah orang yang merasa dirinya kuat/perkasa dengan menakut-nakuti orang lain di jalan, orang yang melakukan kerusakan di muka bumi, baik dengan senjata maupun tidak sama sekali, pada malam atau siang hari, di tempat terbuka atau di dalam gedung, dia melakukannya secara sendirian atau bersama-sama dengan orang banyak, asalkan orang tersebut menyerang atau mengganggu orang yang lewat di jalan dengan melakukan pembunuhan atau merampok harta benda atau melukai atau melakukan pelanggaran/perusakan/

---

[223] Abi 'Abdillah Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Maghribi, *Mawahib al-Jalil li Syarh Mukhtasar Khalil,* Juz VIII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 387-388.

[224] Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 160.

pelecehan terhadap kemaluan/seksual (التهاك ندرج), maka dia disebut *muharib*. Mereka sedikit atau banyak harus dikenakan hukuman sebagai *muharib*, sebagaimana dikemukakan secara jelas dalam QS. Al-Maidah ayat 33. Di dalam ayat ini ada beberapa alternatif jenis hukuman, yakni: dibunuh (hukuman mati) atau dibunuh dengan cara disalib atau dipotong tangan dan kakinya secara silang atau diasingkan.[225] Dari 4 (empat) alternatif hukuman bagi pelaku *hirabah* tersebut, Shabbir menyatakan hukuman mati dipandang paling layak dan pas bagi pemerkosa.[226]

Sedangkan terkait pengkategorian pelaku kejahatan seksual sebagai *muharib*, sebagian ulama' madzhab Syafi'i dan Maliki juga berpendapat bahwa pelecehan seksual secara terang-terangan merupakan kejahatan *hirabah*.[227] Imam al-Ramli al-Syafi'i dalam Kitab *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj* menyatakan bahwa pelaku *qati' al-tariq* (pembegalan) bisa menyasar nyawa atau seksual atau harta.[228] Dari beberapa jenis hukuman bagi pelaku *hirabah*, menurut madzhab Maliki penentuan jenis hukumannya diserahkan kepada pertimbangan Hakim sesuai dengan kemaslahatan masyarakat, bukan didasarkan atas kepentingan tertentu.[229]

Berkaitan pendapat yang memasukkan perkosaan sebagai kejahatan *hirabah*, Shabbir mengutip statement Ibnu 'Arabi yang dengan nada bertanya menyatakan: "bukankah perkosaan lebih jahat dibandingkan perampokan?" Menurut Ibnu 'Arabi -lanjut

---

[225] Ibnu Hazm, *al-Muhalla bi al-Atsar*, Juz XII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 283.

[226] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 228.

[227] Audah, *al-Tasyri' al-Jina'iy*, Juz II, hlm. 640.

[228] Al-Ramli al-Ansari, *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj*, Juz VIII, hlm. 3-4.

[229] Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz VII, hlm. 5472.

Shabbir-, kehormatan dan martabat harga diri seseorang itu lebih berharga dibandingkan harta benda.[230] Shabbir juga mengutip pendapat Bakar Ismail yang memasukkan perkosaan sebagai kejahatan *hirabah*. Ismail menyatakan, *hirabah* adalah tindakan sekelompok tentara yang menggangu di *dar al-Islam*, baik dengan cara membunuh orang, merampok, memperkosa atau merusak lahan pertanian-nya.[231]

Dalam tindak kejahatan perkosaan ini, hukuman hanya dijatuhkan bagi laki-laki pelaku perkosaan. Sementara perempuan yang menjadi korban perkosaan bebas dari hukuman. Perempuan tersebut wajib membela diri semampunya, bahkan sekalipun dengan membunuh pelakunya, perempuan ini tidak boleh dikenakan hukuman apa pun. Ibnu Rusyd menegaskan: " الحد لها ال خالف بين أهل االسالم أن المستكرهة ".[232] Al-Jaziri juga menegaskan pendapat Syafi'iyyah tentang hal ini: " أقيم عليه الحد واليقام عليها ألنها مستكرهة..."(laki-laki yang memperkosa tetap dijatuhkan hukuman *had*, namun bagi perempuan yang dipaksa zina tidak dikenakan sanksi *had*).[233] Penegasan al-Jaziri tersebut sebenarnya berdasarkan statementImam al-Syafi'i yang menulis dalam Kitab *al-Umm*:[234] " ألنها مستكرهة اذا استكره الرجل المرأة أقيم عليه الحد ولم يقم عليها" (ketika seorang laki-laki me- maksa perempuan untuk zina, maka hukuman *had* hanya dijatuh- kan pada si laki-laki saja, dan tidak dijatuhkan pada si perempuan

[230] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 223.
[231] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 224.
[232] Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid,* Juz II (Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.), hlm. 39.
[233] `Abdurahman al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz V (Kairo: Dar al-Bayan al-`Arabi, t.th.), hlm. 88.
[234] Abi 'Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'i, *al-Umm,* Juz VI (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), hlm. 217.

karena posisi perempuan tersebut sebagai *mustakrahah* [orang yang dipaksa zina]).

Merujuk pada beberapa definisi kekerasan seksual di atas, memang ada beberapa syarat suatu perbuatan dikategorikan sebagai kekerasan seksual, yakni dilakukan secara paksa, bertentangan dengan kehendak seseorang, dan/atau tindakan lain yang menyebabkan seseorang itu tidak mampu memberikan persetujuan dalam keadaan bebas (tanpa adanya *consent*). Klausul "dan/atau tindakan lain yang menyebabkan seseorang itu tidak mampu memberikan persetujuan dalam keadaan bebas" tersebut sejalan dengan kategorisasi perbuatan yang termasuk "*ikrah*/paksaan", yakni suatu perbuatan yang dilakukan manusia dalam keadaan berjaga yang tanpa bukan kehendaknya dan tidak ada upaya apa pun yang bisa dilakukan untuk menolaknya. [235] Adanya kebebasan berkehendak (حرية االختيار) memang menjadi salah satu syarat seseorang dipandang mampu mempertanggungjawabkan atas perbuatan pidana yang dilakukannya.[236] Paksaan (*ikrah*) adalah menyuruh orang untuk berbuat atau melarang berbuat secara paksa melalui berbagai sarana; dengan dipukul, dibuat haus, dipenjara, diancam (*tahdid*) dan bentuk lain yang sejenisnya. Adapun syarat suatu perbuatan disebut ancaman, jika memenuhi 3 (tiga) syarat:

1. Ancaman datang dari orang yang mampu mewujudkan ancaman tersebut;

[235] Lihat, Muhammad Rawwas Qal-ah Ji, *Mausu'ah Fiqh 'Umar bin al- Khattab* (Beirut: Dar an-Nafa'is, 1989), hlm. 98.

[236] Lihat lebih lanjut Syarif Fauzi Muhammad Fauzi, *Mabadi' al-Tasyri' al-Jina'iy al-Islamy* (Jeddah: Maktabah al-Khadamat al-Haditsiyyah, t.th.), hlm. 83-84. Lihat juga Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an ila al-Jarimah wa al-'Iqab* (Kairo: Dar al-Manar, 1988), hlm. 184.

2. Diduga kuat orang yang mengancam benar-benar akan melaksanakan ancamannya;
3. Ancaman berupa perkara yang sangat membahayakan, seperti pukulan yang menyakitkan dan penjara dalam waktu lama.[237]

Sementara itu, Syarif Fauzi membagi *ikrah* menjadi 2 (dua) macam; *ikrah maddiy* (paksaan materiil, yakni perbuatan yang menghilangkan keinginan dan mendorong orang untuk melakukan perbuatan yang dilarang di luar kontrol kemampuan bebasnya) dan *ikrah ma'nawy* (paksaan immaterial, yakni perkara yang dapat menghilangkan sebagian besar keinginan seperti adanya ancaman atau ditakut-takuti). Untuk *ikrah maddiy* disepakati fuqaha' menjadi faktor yang dapat menghilangkan pertanggungjawaban pidana (*al-mas'uliyyah al-jina'iyyah*). Sementara *ikrah maknawiy* masih diperselisihkan fuqaha' tentang dapat/tidaknya menghilangkan pertanggungjawaban pidana.[238]

Al-Qi'iy menyebutkan 4 (empat) syarat suatu perbuatan dikategorikan sebagai paksaan: (1) Adanya bahaya besar yang mengancam nyawa; (2) Ancaman terjadi seketika saat itu, bukan untuk waktu mendatang dan perbuatan yang dipaksakan merupakan perbuatan yang dilarang; (3) keinginan si pemaksa bukan merupakan tipu muslihat, tapi benar-benar sesuatu yang nyata; dan (4) di hadapan orang yang dipaksa tidak ada alternatif lain selain hanya melakukan perbuatan pidana yang dipaksakan.[239] Sementara mengutip

[237] Qal-ah Ji, *Mausu'ah Fiqh 'Umar bin al-Khattab*, hlm. 97.
[238] Lihat masing-masing syarat bagi *ikrah maddiy ikrah maknawiy* dalam Syarif Fauzi, *Mabadi' al-Tasyri' al-Jina'iy*, hlm. 120-122.
[239] Al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an*, hlm. 185.

pendapat Syafi'iyyah, al-Qi'iy menyebutkan adanya 7 (tujuh) syarat suatu perbuatan disebut paksaan, yakni: (1) si pemaksa merupakan orang yang punya kekuasaan; (2) orang yang dipaksa yakin atau punya dugaan kuat bahwa si pemaksa benar-benar akan melaksanakan ancamannya; (3) ancamannya berupa perkara yang sangat membahayakan; (4) paksaan terkait hal yang tidak dibolehkan atau tidak benar; (5) hati orang yang dipaksa tidak rela dengan perbuatan yang dipaksakan kepadanya; (6) orang yang dipaksa tidak melakukan melebihi batas perbuatan yang dipaksakan kepadanya; dan (7) orang yang dipaksa tidak menemukan alternatif perbuatan lain selain melakukan perbuatan yang dipaksakan kepadanya.[240]

Umar bin Khtattab mencontohkan bentuk-bentuk perbuatan yang dikategorikan mengandung unsur paksaan (*ikrah*) sebagai berikut:[241]

a. Dipaksa dalam kondisi kelaparan dan kehausan yang sangat. Suatu saat Umar bin Khattab dihadapkan pada kasusseorang perempuan yang sedang sangat kehausan di gurun tanah lapang yang sedang bertemu dengan seorang peng- gembala. Saat itu perempuan minta minum pada penggem- bala tersebut namun dia menolak dengan cara membiarkan- nya kehausan. Penggembala mau memberi minum pada perempuan jika perempuan tersebut mau melayani nafsu seksualnya. Karena perempuan itu sudah sangat kehausan, akhirnya perempuan itu melayani nafsu seksual penggembala. Ketika perempuan dihadapkan kepada Umar, beliau

[240] Al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an*, hlm. 187.
[241] Qal-ah Ji, *Mausu'ah Fiqh 'Umar bin al-Khattab*, hlm. 97-98.

membebaskannya dari hukuman *had* karena alasan terlalu haus;

b. Adanya ancaman yang tidak dapat dihindari kecuali dengan upaya yang sangat sulit dan berat. Kasusnya, Umar pernah didatangkan seorang yang dipaksa mengaku mencuri. Umar kemudian bertanya: saya tidak melihat tanda di tanganmu sebagai tangan pencuri. Laki-laki tersebut kemudian menjawab: "sebenarnya saya tidak mencuri, tapi mereka mengancamku agar aku mengaku mencuri". Akhirnya Umar membebaskan laki-laki tersebut dan tidak memotong tangannya;

c. Adanya terjadinya suatu perkara yang dapat dihindari kecuali dengan upaya berat dan sulit. Suatu saat penduduk Yaman dilanda musim panas, ada salah satu penduduknya janda yang menjual dirinya (zina), namun penduduknya membiarkan dan membebaskannya dari hukuman. Pada saat beritanya disampaikan kepada Umar bin Khattab, perempuan tersebut berkata: "saya itu perempuan miskin yang hidup sendirian dan tidak ada seorang pun yang belas kasihan padaku. Tak ada alternatif pekerjaan lain selain aku menjual diriku. Umar kemudian memberikan pada perempuan tersebut makanan dan pakaian, namun Umar tetap menghukumnya 100 kali jilid sebagai bentuk hukuman *ta'zir*. Karena perempuan tersebut seharusnya tetap punya kewajiban bersabar melebihi kesabaran yang sudah dilakukannya saat itu;

d. Perbuatan yang dilakukan seseorang pada saat dia tidur tentang perbuatan yang tidak disukainya. Kasusnya ada perempuan dizinai saat dia tidur. Ketika kasusnya dilaporkan ke-

pada Umar bin Khattab beliau membebaskan perempuandari hukuman *had* dengan tidak men-jilid-nya;

e. Perbuatan yang dilakukan seseorang pada saat terjaga, namun di luar kontrol kemampuan kehendaknya, dia tidak mampu menolaknya. Kasusnya ada seorang perempuan ahli ibadah hamil. Umar berkata: saya melihat perempuan itu rajin shalat malam, khusyu' dan sujud. Namun nasib buruk menimpanya dia dizinai laki-laki bejat penggoda nafsu. Ketika kasusnya dilaporkan kepada Umar bin Khattab beliau membebaskannya dari hukuman *had*.

Berdasarkan uraian di atas, perempuan korban perkosaan tidak dikenakan hukuman *had*, dikarenakan adanya unsur *ikrah* (pemaksaan) yang dialami oleh perempuan. Di sini terlihat syarat *ikroh* adalah si pemaksa (*mukrih*) memiliki kekuasaan untuk merealisasikan ancamannya. Sedangkan korban pemaksaan (*mustakrah*) tidak mampu menolaknya serta adanya dugaan kuat jika dia tidak melakukan tindakan yang dipaksakan, *mukrih* benar-benar akan mewujudkan ancamannya.

Dalam *fikih jinayat, ikrah* dapat menggugurkan dosa korban di hadapan Allah, dan dapat menggugurkan sanksi di dunia. Karena, *ikrah* itu menghilangkan sifat *ikhtiyar* (kebebasan berkehendak) bagi manusia. Sementara ada ketentuan, tidak ada dosa dan tidak ada sanksi kecuali adanya keadaan bebas berkehendak. Hal yang dipaksakan bisa berupa ucapan atau pun perbuatan. Atas dasar hal inilah, jika ada perempuan dipaksa berzina (baca: diperkosa), maka tidak boleh ada sanksi bagi perempuan tersebut. Berbeda dengan laki-laki yang dipaksa berzina (diperkosa) dengan ancaman dibunuh sekalipun tetap dikenakan hukuman *had*.

Menurut al-Sarakhsi, alasan dibedakannya ketentuan hukum antara laki-laki dan perempuan yang dipaksa berzina dengan diancam akan dibunuh adalah karena laki-laki bisa menjadi pelaku langsung perbuatan zina dan dapat mengontrol alat kelaminnya dalam proses perbuatan zina. Sementara keharaman zina itu keharaman yang sempurna sehingga tidak boleh dilanggar dengan alasan keadaan darurat, yakni demi melindungi nyawa dari pembunuhan. Sementara bagi perempuan itu menjadi objek perzinaan dan bukan menjadi pelaku langsung perzinaan tersebut. Meskipun kondisi perempuan sebenarnya tidak menikmati saat dipaksa dizinai, namun dalam kondisi adanya ancaman akan dibunuh menjadi alasan perempuan tersebut tidak berdosa saat dipaksa berzina (diperkosa).[242] Bahkan Imam al-Kasani, murid yang lain dari Abu Hanifah menyatakan bahwa perempuan yang dipaksa zina dibebaskan dari hukuman *had;* baik ancamannya sempurna (berupa ancaman akan dibunuh), maupun ancaman yang tidak sempurna (misalnya diancam akan dikurung, diikat atau dicambuk). Alasannya adalah, perempuan yang dipaksa zina itu dia tidak melakukan perbuatan zina, namun yang ada baginya hanya "*al-tamkin*" (masih memungkinkan dimasuki alat kelamin laki-laki secara paksa, meskipun perempuan itu tidak berkehendak sehingga tidak dapat menikmati hubungan seksual yang dipaksakan itu).[243]

Mazhab Maliki juga meniadakan sanksi bagi perempuan yang "dipaksa" dizinai (baca: diperkosa). Ahmad al-Dardir menulis: "بخالف المكرهة فال تؤدب لعذرها باالكراه"[244] (kecuali bagi perempuan yang

[242] Al-Sarakhsi, *al-Mabsut,* Juz XIV, hlm. 138.
[243] Al-Kasani al-Hanafi, *Kitab Bada'i al-Sana'i* Juz X, hlm. 115-116.
[244] Sayyidi Ahmad al-Dardir, *Bulghah al-Salik li Aqrab al-Masalik 'ala al-Syarh*

dipaksa dizinai, maka dia dibebaskan dari sanksi *ta'zir* diberi pendidikan karena adanya alasan paksaan). Sementara jika yang dipaksa zina itu laki-laki, mazhab Maliki membedakannya atas dasar ada/tidaknya alat kelamin laki-laki yang mengeras (انتشار) atau tidak mengeras. Jika kelamin laki-laki mengeras, maka dia dikenakan hukuman *had* zina. Jika tidak mengeras, maka dia dibebaskan dari hukuman *had*.[245]

Mazhab Syafi'i pun berpendapat serupa dengan mazhab-mazhab lainnya. Imam al-Nawawi menyatakan bahwa hukuman*had* tidak wajib dikenakan pada perempuan yang dipaksa zina. Alasannya adanya Hadis Rasulullah yang meniadakan pertanggungjawaban hukum ketika ada unsur kesalahan, lupa atau paksaan. Alasan lainnya, perempuan yang dipaksa zina itu kehilangan keadaan bebas berkehendak (مسلوبة االختيار).[246]

Mazhab Hanbali juga meniadakan hukuman *had* bagi perempuan yang dipaksa zina (diperkosa), apa pun bentuk ancamannya; dengan kekerasan, atau dicambuk/dipukul, atau dilarang memakan makanan yang sangat dibutuhkannya dan ancaman lain sejenisnya.[247] Ibnu Qudamah menyatakan, tidak ada hukuman *had* bagi perempuan yang dipaksa zina menurut pendapat keseluruhan ahli ilmu. Hal ini diriwayatkan dari Umar, al-Zuhri, Qatadah, al-Tsauri, al-Syafi'i dan para pemilik pendapat serupa lainnya. Saya tidak menemukan adanya perbedaan pendapat dalam persoalan ini. Alasan-

---

al-Saghir, Juz IV (Beirut: dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 236.

[245] Abi 'Abdillah Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Maghribi, *Mawahib al-Jalil li Syarh Mukhtasar Khalil,* Juz VIII (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 393-394.

[246] Al-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*, Juz XX, hlm. 18.

[247] Al-Barakat, *al-Muharrar fi al-Fiqh*, hlm. 154. Lihat juga al-Mardawi, *al- Insaf fi Ma'rifah al-Rajih,* Juz X, hlm. 183.

nya karena adanya Hadis yang menyatakan diampuni dari ummatku perbuatan yang dilakukan karena kesalahan, lupa dan dipaksakan. Di samping itu adanya riwayat kasus pada masa Rasulullah di mana ada seorang perempuan yang diperkosa, kemudian Rasulullah membebaskannya dari hukuman *had*. Demikian juga kasus pada masa Umar bin Khattab bahwa ada seorang budak perempuan milik salah seorang *Amir* (penguasa suatu wilayah, saat ini bisa semacam jabatan Gubernur/Bupati/Walikota) yang diperkosa seorang anak laki-laki anaknya salah satu *Amir*. Saat itu Umar menghukum mencambuk/memukul anak laki-laki (pelaku perkosaan) saja dan tidak memukul si budak perempuan itu.[248]

Ada suatu kasus pada masa Umar bin Khattab, bahwa suatu saat ada seorang budak perempuan yang diperkosa oleh remajalaki-laki keturunan bangsawan. Umar kemudian memberi sanksiberupa pemukulan terhadap remaja dan tidak memukul budak pe- rempuan tersebut. Demikian juga Umar memberikan sanksi cambuk dan meangasingkan budak laki-laki yang memperkosa anak perem- puan seorang budak. Sementara Umar tidak menghukum anak perempuan budak tersebut.[249] Demikian juga ketika dilihat dalam perspektif Ushul Fikih, *ikroh* itu merupakan salah satu *al-`awaridl al-ahliyyah* (hal-hal yang bisa meniadakan kecakapan hukum) sehingga pelakunya yang dipaksa (*mustakrah*) bebas dari *taklif* (pembebanan hukum). Hal ini didasarkan atas hadis Rasul SAW: " عليهرفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا " (dihapuskan dosa [pertanggungjawaban] dari ummatku ketika ada 3 hal; ada unsur kesalahan, lupa, dan

[248] 'Abdullah bin Ahmad bin Mahmud bin Qudamah, *al-Mughni,* Juz X (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 158-159.

[249] Qal-ah Ji, *Mausu'ah Fiqh 'Umar bin al-Khattab*, hlm. 98-99.

paksaan). Demikian juga adanya pengecualian dalam ayat al-Qur'an : "إال ما اضطررتم إليه".[250]

Sedangkan jika yang dipaksa berzina itu laki-laki, terdapat perbedaan pendapat ulama' terkait dijatuhkannya hukuman *had*. Menurut Abu Hanifah dan Zufar -salah satu pengikutnya- dalam pendapat awalnya, jika ada penguasa atau orang lain memaksa seorang laki-laki berzina, maka laki-laki tersebut tetap dikenakan hukuman *had*. Namun pendapat ini kemudian diralat, jika yang memaksa berzina itu penguasa, maka laki-laki tersebut tidak boleh dijatuhi hukuman *had*. Pendapatnya yang awal didasarkan atas alasan bahwa perzinaan bagi laki-laki itu bisa terjadi ketika alat kelaminnya mengeras. Sementara alat kelamin laki-laki itu tidak dapat mengeras kecuali saat dia merasakan kenikmatan. Kondisi seperti ini merupakan tanda kerelaan kehendak laki-laki dengan perzinaan. Padahal saat seorang laki-laki dipaksa (berzina) itu muncul rasatakut yang menyebabkan alat kelaminnya tidak bisa mengeras. Atas dasar alasan inilah dibedakan hukum antara laki-laki dan perempu- an yang dipaksa berzina. Abu Hanifah berkata: "perempuan dalam perzinaan (yang dipaksa) itu menjadi objek. Meskipun perempuan yang dipaksa itu disertai rasa takut, namun dia masih memiliki "*al-tamkin"*. Lebih lanjut al-Sarakhsi menyebutkan, perbuatan zina (yang dipaksakan) masih bisa terjadi meskipun si perempuan itu dalam keadaan tidur atau sedang "ayan" (setengah gila) sehingga dia tidak merasakan kenikmatan atas hubungan seksual yang di- paksakan sepihak tersebut. [251] Terkait adanya paksaan melakukan

[250] Lihat lebih lanjut misalnya, Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami,* Juz I (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu`ashir, 1986), hal 186-194.

[251] Al-Sarakhsi, *al-Mabsut,* Juz XIV, hlm. 88-89.

zina terhadap laki-laki, mazhab Hanafi membedakan siapa pemaksanya. Menurut Imam Abu Hanifah, paksaan zina kepada laki-laki yang dapat menggugurkan hukuman *had* itu hanya dari *sultan* (pemimpin negara). Alasannya, jika paksaan bukan dari *sultan,* laki-laki yang dipaksa zina bisa mendapatkan bantuan orang lain. Sementara jika paksaan dari *sultan,* dia tidak bisa mendapatkan bantuan dari orang lain. Sementara menurut kedua muridnya; Abu Yusuf dan Zufar, tidak membedakan siapa pemaksanya; baik dari *sultan* maupun dari selainnya, laki-laki yang dipaksa zina dibebaskan dari hukuman *had.* [252] Pendapat senada juga dikemukakan oleh Abu Bakar Muhammad bin Mundzir al-Naisaburi al-Syafi'i. Setelah mengemukakan perbedaan pendapat Tabi'in, dia menegaskan:[253] " ال حد عليه وال فرق بين السلطان في ذلك وبين غير السلطان" (laki-laki yang dipaksa berzina tidak ada hukaman *had* baginya, baik paksaan datang dari *sultan* maupun lainnya).

Dalam mazhab Hanafi, ketentuan bebasnya laki-laki yang diperkosa tersebut ketika berupa paksaan yang sempurna, yakni paksaan yang disertai ancaman akan dibunuh. Namun jika paksaannya tidak sempurna, misalnya ancamannya hanya akan dipenjara, diikat atau dicambuk/dipukul yang dia tidak mengkhawatirkan kerusakan dirinya, maka laki-laki tersebut tetap dikenakan hukuman *had.* Karena hakikatnya laki-laki tersebut masih memiliki kebebasan berkehendak sehingga dia masih dituntut mempertanggungjawabkan perbuatan hukumnya.[254]

---

[252] Al-Kasani al-Hanafi, *Kitab Bada'i al-Sana'i* Juz X, hlm. 115.

[253] Abi Bakr Muhammad bin Ibrahim bin Mundzir al-Naisaburi al-Syafi'i, *al-Isyraf 'ala Mazahib Ahl al-'ilm,* Juz III (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), hlm. 30-31.

[254] Al-Kasani al-Hanafi, *Kitab Bada'i al-Sana'i* Juz X, hlm. 115.

Mazhab Maliki dengan mengutip pendapat riwayat Ibnu al-'Arabi juga membebaskan hukuman *had* bagi laki-laki yang dipaksa berzina. Demikian juga bagi perempuan dengan syarat "تمكين" (dia tidak menikmati hubungan seks, karena hanya menjadi objek). Namun menurut riwayat Ibnu al-Qassar menyatakan bahwa jika alat kelamin laki-laki yang dipaksa berzina itu mengalami ereksi (انتشار), maka laki-laki tersebut dijatuhi hukuman *had*.

Dalam mazhab Syafi'i ada 2 (dua) pendapat. Pertama, laki-laki yang dipaksa zina dibebaskan dari hukuman *had.* Alasannya dia kehilangan kebebasan berkehendak seperti yang terjadi juga pada perempuan yang dipaksa zina. Pendapat ini yang dipegangi Imam al-Nawawi. Kedua, laki-laki tersebut tetap dikenakan hukuman *had.* Alasannya, persetubuhan itu tidak mungkin terjadi kecuali adanya alat kelamin laki-laki yang mengeras (انتشار) yang disebabkan adanya dorongan syahwat dan keadaan bebas berkehendak (اختيار).[255]

Sedangkan dalam mazhab Hanbali ada 2 (dua) riwayat pendapat terkait laki-laki yang dipaksa zina; yakni, pendapat yang menyatakan laki-laki tersebut bebas dari hukuman *had* dan pendapat yang tetap mengenakan hukuman *had* bagi laki-laki.[256] Menurut Ibnu Qudamah, laki-laki yang dipaksa zina tetap dikenakan hukum-an *had,* jika terjadi *intisyar* (mengeras) alat kelaminnya. Alasannya, laki-laki yang benar-benar dipaksa zina, maka alat kelaminnya tidak mungkin mengeras. Padahal persetubuhan itu akan terjadi jika alat kelamin laki-laki mengeras, sementara paksaan menghilangkan terjadinya alat kelamin mengeras. Jika alat kelamin laki-laki tetap bisa mengeras, berarti tidak ada unsur paksaan sehingga dia dikenakan

[255] Al-Nawawi, *al-Majmu' al Muhadhdhab,* Juz XX, hlm. 18.
[256] Al-Barakat, *al-Muharrar fi al-Fiqh,* hlm. 154.

hukuman *had*. Namun jika paksaan zina itu disertai ancaman yang menakutkan atau dapat menghilangkan nyawanya, maka laki-laki yang dipaksa zina dibebaskan dari hukuman *had.*[257]

Berkaitan pemerkosaan terhadap laki-laki, pendapat fuqaha yang tetap menjatuhkan hukuman *had* terhadap laki-laki yang diperkosa dapat dikatakan sudah sangat maju. Karena mereka mempertimbangkan perbedaan anatomi organ reproduksi laki-laki dan perempuan. Jika perempuan diperkosa, fuqaha sepakat meniadakan hukuman *had* bagi perempuan karena sebagai korban, hukuman hanya dijatuhkan bagi laki-laki sebagai pelaku. Sementara dalam kasus laki-laki yang diperkosa, fuqaha yang berpendapat laki-laki tetap dijatuhi hukuman *had* karena alasan tidak mungkin terjadi perkosaan ketika penis laki-laki tidak mengeras (انتشار).

Bagaimana jika pemaksaan hubungan seksual itu terjadi antara suami-istri yang terikat dalam pernikahan yang sah? Mungkin dan pantaskah terjadi perkosaan dalam ikatan nikah yang sah (*marital rape*).[258] Bagaimana pandangan Islam -dalam hal ini fikih- terhadap perbuatan *marital rape* tersebut? Untuk menjawab persoalan ini, menarik untuk penulis kemukakan pandangan Mohammad Shabbir berikut ini.

Istilah perkosaan dalam ikatan pernikahan (*marital rape*) dalam Islam tidak diakui sebagaimana dalam sistem hukum yang lain. Alasannya, sumber terpenting dalam hukum pidana Islam itu me-

[257] Ibnu Qudamah, *al-Mughni,* Juz X, hlm. 159-160.

[258] Istilah *marital rape* diartikan dengan pemerkosaan yang terjadi dalam sebuah ikatan perkawinan. Maksud pemerkosaan di sini adalah pemaksaan aktivitas seksual oleh satu pihak terhadap pihak lain; suami terhadap istri atau sebaliknya. Namun pengertian yang lebih luas yang dipahami berbagai kalangan adalah istri yang mendapatkan tindak kekerasan seksual suami dalam sebuah perkawinan atau rumah tangga. Milda Marlia, *Marital Rape Kekerasan Seksual terhadap Istri* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), hlm. 11.

nempatkan istri sebagai "sawah" untuk menabur benih demi menghasilkan keturunan melalui terjadinya hubungan seksual suami-istri secara sah (QS. Al-Baqarah: 223). Menikah merupakan salah satu tugas yang bernilai ibadah yang diperintahkan Allah dan sangat didorong Islam kepada Muslim. Berdasarkan atas pernikahan hubungan seksual antara suami dan istri merupakan perbuatan baik dan karena itu suami-istri mendapatkan pahala disebabkan kepatuhannya pada norma yang diperbolehkan dan tata cara yang layak. Atas dasar inilah hubungan seksual diakui sebagai sebuah persoalan hak antara suami dan istri. Pernikahan telah menghalalkan hubungan seksual antara orang-orang yang telah menikah. Baik suami maupun istri masing-masing dapat menikmati hubungan seks tersebut. Berdasarkan alasan-alasan inilah, Shabbir menegaskan: "*there is no such offence as marital rape in Islam*" (tidak ada istilah kejahatan perkosaan dalam ikatan nikah dalam Islam). Karenanya, perlu ditelaah ulang jika seandainya ada seorang suami memaksa hubungan seks dengan istrinya, kemudian si suami dikenakan tindak pidana. Karena hal ini bertentangan dengan banyak tujuan pernikahan, di antaranya pernikahan itu melegalkan hubungan seks. Meskipun demikian, dalam beberapa kondisi tertentu Islam memaksakan ketentuan larangan yang membatasi akses suami-istri untuk melakukan hubungan seksual. Ada beberapa situasi tertentu seorang istri memiliki hak untuk menolak hubungan seks dengan suaminya, yaitu: (1) istri sedang menstruasi, (2) istri sedang proses melahirkan, dan (3) istri sedang puasa Ramadhan. Pada tiga situasi ini jika si suami memaksa istrinya hubungan seksual, maka dia berdosa. Meskipun si suami dipandang berdosa, dia tidak dapat dituduh melakukan perkosaan terhadap istrinya, apalagi dianggap berzina dengan

istrinya. Suami yang seperti itu dianggap telah melakukan perbuatan kejam terhadap istrinya, dia berdosa dalam pandangan Islam.[259]

Demikian juga si suami juga tidak diijinkan memaksa istrinya yang masih di bawah umur. Sebab hubungan seksual dengan istri yang masih di bawah umur disertai paksaan itu bertentangan dengan prinsip hukum pidana Islam. Dalam kasus seperti ini, si suami dikenakan hukuman zina (*ghairu muhsan*), bukan hukuman zina *(muhsan*) atau hukuman perkosaan (*ightishab*). Sedangkan dalam kasus si suami sudah men-talak *ba'in* istrinya, namun suami berencana memaksa hubungan seksual dengan mantan istrinya, maka si suami dikenakan tindak pidana percobaan perkosaan, se- bab dengan perceraian tersebut antara suami-istri sudah tidak teri- kat dalam ikatan tali pernikahan.[260]

Istri berhak menolak hubungan seksual dengan suaminya ketika si istri sedang hamil tua karena khawatir dan takut membahayakan bayinya. Demikian juga jika si istri benar-benar tahu bahwa suaminya melakukan hubungan seksual dengan perempuan lain yang menularkan penyakit sejenis AIDS atau herpes, si istri punya hak penuh untuk menolak hubungan seksual dengan suaminya.Pada saat Bulan Ramadhan, suami-istri juga dilarang berhubungan seksual selama sehari penuh saat berpuasa. Apabila larangan ini di- langgar, maka keduanya dikenakan hukuman *kafarat*.[261] *Kafarat* bagi suami-istri yang melanggar larangan hubungan seksual saat siang Ramadhan adalah berpuasa 2 bulan berturut-turut atau memerdekakan budak atau memberi makan 60 (enam puluh) orang miskin.

[259] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 221.
[260] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 222.
[261] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 222.

Dengan demikian, menurut hukum pidana Islam, seorang suami tidak dapat dituntut hukuman karena melakukan hubungan seksual dengan istrinya. Meskipun demikian, suami akan mendapatkan murka dan siksa Allah karena dosa melakukan hubungan seksual dengan istrinya dalam situasi yang tidak patut sebagaimana dijelaskan di atas. Patut dicatat juga, jika si suami dikhawatirkan menularkan penyakit, istri dibolehkan mengajukan *fasakh* (pemutusan nikah demi hukum). Sebaliknya, jika kondisi istri dalam keadaan sehat dan mampu melakukan hubungan seks, maka dia tidak boleh menyembunyikan menolak hubungan seksual dengan suaminya. Suami akan mendapatkan akibat hukum jika dia berkelakuan kejam terhadap istrinya. Dalam kasus istri menolak hubungan seksual dengan sopan dan patut karena ada alasan yang membenarkan (haid, hamil tua, khawatir tertular AIDS, sedang puasa Ramadan, dan lain-lain), suami seharusnya menahan diri untuk sementara waktu dan untuk kemudian pada saatnya mendekati kembali istri- nya. Pendekatan semacam ini dibutuhkan untuk menciptakan pernikahan yang harmonis.[262]

Shabbir melanjutkan penjelasannya bahwa penting untuk dicatat, seseorang dapat dituduh melakukan perkosaan ketika seseorang memaksa hubungan seksual dengan seorang perempuan yang bukan istrinya atau laki-laki tersebut tidak menikah dengan- nya. Sebuah fakta pengakuan yang baik dalam hukum pernikahan Islam bahwa ketika seorang suami memaksa hubungan seksual istrinya, maka dia tidak dapat disebut telah memperkosa istrinya. Karena melalui pernikahan suami diberi wewenang dan hak untuk

[262] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 222.

melakukan hubungan seksual dengan istrinya, kecuali dalam kondisi-kondisi yang dilarang melakukan hubungan seksual antara suami dan istri. Lebih jauh, istri itu terikat kewajiban untuk patuh pada suaminya untuk tujuan hubungan seksual selama si istri patut dan layak untuk memenuhinya.[263]

Pemikiran Shabbir di atas sangatlah elegan, logis dan argumentatif. Memang, tidaklah tepat melabelkan istilah perkosaan dalam hubungan seksual suami-istri dalam hal si istri kondisinya sehat dan dilakukan pada saat tidak ada larangan agama untuk melakukan hubungan seksual tersebut, misalnya: sedang menstruasi, puasa Ramadhan, dan keadaan lain yang membahayakan istri ketika dilakukan hubungan seksual tersebut. Alasan utama adalah karena pernikahan dalam Islam merupakan satu-satunya sarana dan wadah untuk menyalurkan kebutuhan biologis yang sah antara suami-istri. Jika ada label perkosaan, lalu lewat sarana lain apalagi agar seorang suami dapat memenuhi kebutuhan biologisnya secara sah? (lihat dan baca kembali Bab III, sub bab A.3, dengan sub judul: Pernikahan: Wadah Penyaluran Seks secara Sah). Alasan kedua, term "perkosaan" merupakan istilah tindak pidana atau perbuatan kekerasan seksual yang paling tinggi tingkat kejahatannya. Jika istilah ini dilekatkan pada suami yang berhubungan seks dengan istri sahnya, berarti pernikahan menjadi sarana terjadinya tindak kejahatan. Oleh karena itu, pendapat Milda Marlia yang meniscayakan adanya label *marital rape* yang terjadi antara suami dan istri dengan alasan timbulnya dampak fisik, psikis, dan medis bagi istri,[264] perlu

[263] Shabbir, *Outlines of Criminal Law*, hlm. 222-223.
[264] Marlia, *Marital* Rape, hlm. 24-29.

didiskusikan dan ditelaah lebih lanjut.[265]

Menurut penulis, dalam persoalan hubungan seksual suami-istri ini hal yang diperlukan adalah saling pengertian antara keduanya. Masing-masing bisa memahami perbedaan kondisi organ reproduksinya yang berdampak pada kecenderungan seksual yang berbeda. Organ reproduksi laki-laki buah dzkar (*penis*) posisinya ada di luar sehingga lebih mudah terangsang. Sementara organ reproduksi perempuan yang berupa *klitoris* ada di dalam sehingga perlu rangsangan dari laki-laki. Atas dasar inilah Islam memerintahkan kepada para suami untuk melakukan *foreplay* dengan mencumbu rayu dan mencium istrinya sebelum melakukan penetrasi *penis* ke *vagina*. Apabila hal semacam ini dipahami oleh masing-masing suami-istri, maka hubungan yang seksual yang dilakukan antara keduanya berdasarkan adanya *consent* (kehendak) berdua, saling rela, saling senang-menyenangkan, dan saling menikmati yang jauh dari unsur keterpaksaan apalagi karena paksaan dan kekerasan. Karena itu, Tutik Hamidah melihat secara seimbang perihal pemaksaan hubungan seksual suami terhadap istrinya dan penolakan istri terhadap keinginan suami melakukan hubungan seksual dengannya. Pemaksaan hubungan seksual oleh suami dalam kondisi istri sangat letih, tidak *mood* secara psikologis atau dalam kondisi sakit tidak dapat dibenarkan. Sebaliknya, jika penolakan hubungan seksual oleh istri terhadap keinginan suami terjadi selalu sering, sementara kondisi istri tidak ada halangan untuk melakukan hubungan seksu-

[265] Dalam regulasi di Indonesia, pemaksaan hubungan seksual dalam lingkup rumah tangga dikategorikan sebagai bentuk kekerasan seksual, namun hal ini tidak spesifik antara suami dan istri saja. Lihat kembali Pasal 5 dan 8 beserta Penjelasannya dalam UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga.

al tersebut, maka hal ini juga tidak dapat dibenarkan. Karena itulah, agar hubungan seksual itu dapat dinikmati kedua belah pihak dianjurkan untuk melakukan pendahuluan-pendahuluan sebelum bersenggama, seperti berhias dan bermesraan.[266]

Berkaitan hubungan seksual antara suami-istri, dengan metode *mubadalah*-nya Faqihuddin menjelaskan bahwa hubungan seksual merupakan hak dan kewajiban secara timbal-balik antara suami-istri. Dengan mengutip QS. Al-Baqarah: 187 yang mengibaratkan suami-istri bagaikan pakaian bagi pasangannya, seks itu dianggap seperti pakaian yang menghangatkan dan menutupi kebutuhan masing-masing. Karena itu, setiap pihak antara suami dan istri berkewajiban melayani sekaligus berhak atas seksual dari pihak lainnya. Sehingga salah satu pihak dianggap paling berhak atas layanan seksual, sementara pihak lainnya diposisikan harus selalu melayani seks di mana pun dan kapan pun. Tetapi keduanya harus memikirkan bagaimana saling memenuhi hak pasangannya.[267]

Faqihuddin juga mengutip beberapa Hadis tentang hubungan seksual suami-istri yang secara redaksional menggunakan kata yang bermakna resiprokal (*mufa'alah*) yang menunjukkan ketersalingan. Misalnya kata "*mula'abah*" (bercumbuan) yang ditujukan kepada suami untuk *foreplay* sebelum melakukan hubungan seksual dengan istrinya.[268] Demikian juga kata "*mudlahakah*" (saling berceng-

[266] Tutik Hamidah, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), hlm. 110.

[267] Faqihuddin, *Qira''ah Mubadalah*, hlm. 381-382.

[268] Faqihuddin mengutip beberapa hadis yang menunjukkan keharusan suami melakukan *foreplay* terhadap istrinya sebelum hubungan seksual dilakukan agar timbul rangsangan pada diri si istri. Misalnya: bersendagurau, mencium dan mengecupnya. Lihat, Faqihuddin Abdul Kodir, *Manba' al-Sa'adah fi Usus Husn al-Mu'asyarah wa Ahammiyyat al-Ta'awun wa al-Musyarakah fi al-Hayat al-Zaujiyyah* (Cirebon: ISIF, 2013), hlm. 39.

kerama) untuk pelaksanaan hubungan seksual yang menceriakan dan menyenangkan keduanya.[269] Dengan *mubadalah,* Faqihuddin menyimpulkan bahwa sebagaimana literal hadis menuntut istri untuk melayani dan fantasi seks suami, makna resiprokal hadis juga menuntut suami melakukan hal yang sama; memahami kebutuhan seks istri dan melayaninya.[270] Memperhatikan penjelasan ini, hubungan seksual antara suami-istri tentunya tidak boleh dilakukan dengan paksaan dan kekerasan, melainkan dilandasi perasaan saling menyenangkan dengan penuh kasih-sayang.

Umar bin al-Khattab pun berpendapat bahwa hubungan seksual itu merupakan hak berdua antara suami dan istrinya. Menurut Umar, istri memiliki hak dalam hubungan seksual. Suamitidak boleh menolak hak istrinya tersebut baik dengan sengaja mau-pun tidak sengaja. Cerita kasusnya, ada seorang perempuan menda-tangi Umar sembari curhat dengan berkata: "Wahai Amirul Mukmi-nin, suami saya itu manusia paling baik; siang puasa malamnya shalat malam. Demi Allah aku benci perilakunya yang hanya mementingkan berbuat taat kepada Allah saja (dengan mengesampingkan hubungan seksual)". Ka'b bin Sur berkata: "saya tidak pernah melihat aduan yang lebih dahsyat dan kritik yang lebih bagus melebihi curhatan perempuan itu. Umar lalu bertanya, apa maksud perkataanmu? Ka'b menjawab: "perempuan itu mengira bahwa dirinya (sebagai istri) itu tidak punya hak seksualitas dari suaminya. Umar lalu berkata: "jika kamu sudah paham persoalannya, putuskanlah antara keduanya". Ka'b lalu bertanya: "wahai Amirul Mukminin, Allah telah menghalalkan bagi lak-laki untuk menikahi perempuan

[269] Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, hlm. 382-383.
[270] Faqihuddin, *Qira'ah Mubadalah*, hlm. 386.

dua, tiga atau empat. Berarti seorang istri mendapat jatah 4 (empat) hari sekali jatah di mana suaminya menemaninya berbuka dan shalat bersamanya, dan dari 4 (empat) malam sekali suaminya menemaninya tidur bersamanya. Kemudian datang seorang perempuan yang curhat tentang suaminya yang tidak pernah menggaulinya, lalu Umar mengutus utusan kepada suaminya untuk mengklarifika-si persoalan tersebut. Si suami menjawab: "umurku sudah tua, tena-ga dan kekuatanku sudah hilang. Kemudian suami itu ditanya, berapa kali kamu menggauli istrimu? Dia menjawab: "selama sekali saat suci hanya sekali saja". Umar lalu berkata: "pergilah kamu pe- rempuan, sesungguhnya itu sudah cukup bagi seorang istri". Riwa- yat lain menyebutkan, pada saat ada perempuan mengeluhkan hak seksualitasnya pada suaminya, Umar bertanya kepada Hafsah: "aku bertanya kepadamu tentang urusan yang membuatku gelisah, berilah aku penjelasan. Berapa lama perempuan kuat menahan keinginan seksualitas pada suaminya? Hafsah lalu menundukkan kepalanya sebagai tanda malu. Umar berkata: "sesungguhnya Allah itu tidak malu tentang sebuah kebenaran. Hafsah lalu memberi isyarat tiga atau empat bulan. Umar lalu menulis surat agar pengiriman tentara perang tidak melebihi masa empat bulan. Bahkan Umar berpendapat istri yang tidak mendapatkan hak seksualitas dari suaminya bisa mengajukan *fasakh* (perceraian batal demi hukum) kepada suaminya. Sebagaimana istri, suami juga punya hak seksual atas istrinya. Istri tidak boleh menolak ajakan hubungan seksual suaminya, kecuali dalam keadaan yang memang dilarang, seperti saat menstruasi dan nifas.[271]

[271] Qal'ah Ji, *Mausu'ah Fiqh 'Umar*, hlm. 850-851.

B. Macam-Macam Alternatif Sanksi *Ta'zir* bagi Pelaku Kekerasan Seksual

Sebelum diuraikan berbagai alternatif sanksi *ta'zir,* terlebih dahulu dikemukakan kadar besaran sanksi *ta'zir* yang masih menjadi perdebatan pendapat di kalangan *fuqaha'*, bahkan perbedaan pun terjadi di internal satu mazhab. Misalnya dalam Mazhab Hanafi, menurut Abu Hanifah dan Muhammad -salah satu murid Abu Hanifah-, sanksi *ta'zir* tidak boleh melebihi 40 kali cambuk. Alasannya, hukuman 40 kali cambuk itu hukuman paling rendah dalam hukuman *hudud,* yakni hukuman bagi budak laki-laki yang meminum *khamr* atau menuduh zina (*qadzaf*). Pendapat ini didasarkan atas Sabda Nabi "barangsiapa memberikan hukuman yang melampaui batasan hukuman *hudud,* sementara perbuatan pidananya bukan *jarimah hudud,* maka dia termasuk orang yang melampaui batas". Pendapat ini juga diikuti Abu Yusuf -salah satu murid Abu Hanifah yang lain- dalam pendapat awalnya. Namun pendapat ini diralat dengan membolehkan kadar hukuman *ta'zir* sampai 75 kali cambuk. Alasannya, batasan paling rendah hukuman *hudud* itu 80 kali cambuk, sementara hukuman 40 kali cambuk bagi budak laki-laki yang menuduh zina atau meminum *khamr* itu separo hukuman bagi laki-laki merdeka. Bahkan diriwayatkan juga dari Abu Yusuf bahwa dia berpendapat hukuman *ta'zir* itu boleh sampai 79 kali cambuk.[272]

Mazhab Maliki ada yang berpendapat bahwa sanksi *ta'zir* tidak boleh melebihi 10 kali cambuk. Hal ini didasarkan pada Hadis Muslim dan Abu Dawud yang menjelaskan bahwa Rasulullah bersabda: "jangan-lah salah satu dari kalian menghukum cambuk pada

[272] Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, Juz XIV, hlm. 35-36. Lihat juga, al-Kasani, *Bada'i' al-Sanai'*, Juz IX, hlm. 268-269.

yang lain melebihi 10 kali cambuk, kecuali jika hukuman tersebut dijatuhkan pada pelanggaran perbuatan *hudud*". [273]

Sedangkan mazhab Syafi'i membuat batasan ketentuan bahwa hukuman *ta'zir* tidak boleh melebihi batas minimal hukuman *hudud*. Ketika dijatuhkan pada orang merdeka, maka tidak boleh melebihi 40 kali cambuk. Namun jika dijatuhkan pada budak, maka tidak boleh melebihi 20 kali cambuk. Hal ini didasarkan atas Hadis Nabi yang menyatakan "barangsiapa menjatuhkan hukuman yang bukan *hudud,* tapi sanksinya melebihi hukuman *hudud,* maka orang tersebut termasuk orang yang melampaui batas".[274]

Mazhab Hanbali membolehkan sanksi *ta'zir* bagi orang merdeka sampai 100 kali cambuk tanpa disertai pembuangan, dan bagi budak sampai 49 kali cambuk. Kadar sanksi ini boleh dikurangi sesuai pendapat *sultan.* Ada riwayat lain yang menyebutkan bahwa pada setiap hukuman *ta'zir* tidak boleh ditambah lebih dari 10 kali cambuk karena adanya Hadis Abi Burdah.[275] Namun mazhab Hanbali juga menggunakan pedoman hukuman *ta'zir* tidak boleh melebihi batas minimal hukuman *hudud* (مبني على أدنى الحدود).[276]

Ibnu Taymiyyah menyebutkan 3 (tiga) macam pendapat terkait batasan maksimal hukuman ta'zir. Pertama, maksimal 10 kali cambuk/pukulan. Kedua, tidak boleh melebihi batas minimal hukuman *had*. Ketiga, hukuman *ta'zir* tidak ditentukan kadar batasan maksimalnya. Berdasarkan ketiga pendapat ini, Ibnu Taymiyyah cenderung pada pendapat yang tidak membatasi kadar maksimal hukuman *ta'zir.* Menurutnya, pendapat ini yang sesuai dengan pe-

[273] Ibnu Farhun, *Tabsirah al-Hukkam*, Juz II, hlm. 217.
[274] Al-Nawawi, *al-Majmu' al Muhadhdhab*,, Juz XX, hlm. 121.
[275] Al-Barakat, *al-Muharrar fi al-Fiqh,* hlm. 164.
[276] Abi Ya'la al-Hanbali, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, hlm. 280.

tunjuk dan praktek Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin. Ibnu Taymiyyah juga berpendapat tidak ada batasan minimal hukuman *ta'zir*.[277]

Wahbah al-Zuhayli juga menyatakan, tidak ada batasan minimal hukuman *ta'zir*. Sedangkan terkait batasan maksimalnya, para ulama berbeda pendapat. Menurut Abu Hanifah, Muhammad -salah seorang muridnya-, Syafi'iyyah dan Hanabalah, batas maksimal hukuman *ta'zir* itu tidak boleh melampuai batas minimal hukuman *hudud*. Sementara menurut Malikiyyah, Imam (pemimpin negara) dapat menjatuhkan sanksi *ta'zir* sesuai *ijtihad*-nya, bahkan dapat melampaui batas maksimal hukuman *hudud*.[278]

Terlepas dari perbedaan tentang kadar besaran sanksi *ta'zir* sebagaimana uraian di atas, jumhur ulama' sepakat bahwa penentuan jenis dan kadar besarannya diserahkan kepada Imam/Hakim/ Sultan (penguasa/pemimpin negara). Wahbah al-Zuhayli menyebutkan bahwa hukuman *ta'zir* itu menjadi hak mutlak Imam (pemimpin negara). Tidak ada seorang pun yang memiliki hak menjatuhkan sanksi *ta'zir,* kecuali 3 (tiga) orang; bapak yang menjatuhkan sanksi untuk tujuan pendidikan anaknya; seorang Tuan yang men-*ta'zir* budaknya; dan suami yang men-*ta'zir* istrinya.[279] Berikut ini kutipan pernyataan para ulama' lintas mazhab terkait hal tersebut.

Al-Sarakhsi al-Hanafi menegaskan:[280] " ان كل من ارتكب محرما ليس فيه حد مقدر فانه يعزر ثم الرأي في مقدار ذلك الى االمام وبنى ذلك على قدر جرئمته" (setiap yang tidak ditentukan, orang yang melakukan perbuatan yang diharamkan termasuk perbuatan yang ada sanksi *had*-nya yang telah

[277] Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa,* Juz XXVIII, hlm. 107-108.
[278] Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu,* Juz VI, hlm. 193-194.
[279] Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu,* Juz VI, hlm. 199.
[280] Al-Sarakhsi, *al-Mabsut,* Juz XXIV, hlm. 36.

maka sanksinya berupa *ta'zir* yang penentuan kadarnya diserahkan kepada pendapat Imam yang didasarkan atas kadar perbuatan pidana pelaku).

Al-Nawawi al-Syafi'i menulis:[281] " من أتى معصية ال حد فيها وال كفارة عزر على حسب ما يراه السلطان" (barangsiapa melakukan perbuatan maksiat yang tidak diberi sanksi hukuman *had* dan *kafarat,* maka dikenakan sanksi *ta'zir* yang bentuk dan kadarnya diserahkan pendapat *sultan* (pemimpin negara). Al-Syirwani juga menulis:[282] " للامام في جنسه ويجتهد الناس والمعاصي وقدره كما تقرر انه غير مقدر شرعا, فوكل الى رأيه واجتهاده الختالفه باختالف مراتب" (Imam/pemimpin negara berijtihad tentang jenis dan kadar sanksi *ta'zir* sebagaimana ketentuan yang ditetapkan karena hukuman *ta'zir* memang tidak ditentukan oleh syara' melainkan di- serahkan kepada pendapat dan ijtihad Imam, sehingga Imam bisa berbeda menentukan jenis dan kadar sanksinya sesuai perbedaan tinggi-rendahnya derajat manusia dan besar-kecilnya perbuatan maksiat yang dilanggar). Al-Ansari memberikan *syarah* (penjelasan) yang maknanya sepadan dengan al-Syirwani, namun dengan re- daksi yang sedikit berbeda. Dia menulis:[283] "... الناس ومراتبهم التفاء تقديره شرعا, نفوض لرأيه واجتهاده الختالفه باختالف المعاصي واحوال" (sanksi *ta'zir* dise- rahkan kepada pendapat dan *ijtihad* pemimpin negara karena perbe- daan jenis perbuatan maksiat yang dilakukan pelaku, perbedaankeadaan dan derajat pelaku, dan dikarenakan tidak adanya ketentu-an batasan sanksi dari *syara'*).

[281] Al-Nawawi, *al-Majmu',* Juz XX, hlm. 121.
[282] Al-Syirwani, *Hawasyi al-Syirwani,* Juz XI, hlm. 539.
[283] Al-Ansari, *Nihayah al-Muhtaj,* Juz VIII, hlm. 22.

Al-Syahid al-Sa'id dalam Kitab *al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah* menyatakan: [284] "والمرجع في كمية التعزير الىٰ رأي الحاكم" (penentuan tentang kuantitas sanksi *ta'zir* tersebut diserahkan kepada pendapat Hakim).

Ibnu Taymiyyah menyatakan bahwa wajib bagi penguasa untuk menjatuhkan berbagai macam hukuman yang di antaranya berbentuk hukuman yang tidak ditentukan dengan jelas bentuknya yang disebut hukuman *ta'zir*. Selanjutnya dia menulis:[285] " وتختلف

"وكثرته مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها: وبحسب حال المذنب: وبحسب حال الذنب في نفسه (hukuman *ta'zir* itu berbeda kadar ukuran dan sifatnya ter- gantung pada aspek besar-kecilnya perbuatan dosa, mempertim- bangkan keadaan pelaku dan banyak-sedikitnya dosa yang diper- buat pelaku).

Wahbah al-Zuhayli seorang ulama' fikih kontemporer ketika menjelaskan perbedaan antara hukuman *had* dan *ta'zir* dari aspek kadar batasan hukuman menyebutkan sanksi hukuman *ta'zir* itu diserahkan kepada *qadli* (hakim pengadilan) untuk memilih bentuk hukuman yang sesuai dengan kondisi pelaku, kepribadiannya, latar belakang dia melakukan kejahatannya, tingkat pengaruhnya terha- dap hukumannya serta tingkat keadaan kejahatan dan pengaruhnya terhadap kehidupan sosial masyarakat.[286]

kadar Al-Zuhayli juga menulis:[287] " يكون التعزير على قدر الجناية وعلى قدر

sesuai *ijtihad* الحاكم اجتهاد بحسب الجاني مراتب" (Hukuman *ta'zir* itu tergantung hakim). perbuatan pidananya dan kadar tingkatan pelakunya

[284] Al-Sa'id, *al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah*, hlm. 106.
[285] Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa,* Juz XXVIII, hlm. 107.
[286] Al-Zuhayli, *Mausu'ah al-Fiqh al-Islamy*, hlm. 719-720.
[287] Al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu,* Juz VI, hlm. 193.

Penyerahan jenis dan kadar hukuman *ta'zir* kepada Ulil Amri (pemimpin negara) tersebut bukanlah kebebasan yang benar- benar bersifat mutlak, melainkan harus tetap dalam koridor hukum dan batasan-batasan syari'at demi mewujudkan keadilan masya- rakat (*nisbiyyah muqayyadah-madlbutah*). Karena hukuman *ta'zir* ini hakikatnya ada 3 (tiga) macam. Pertama, hukuman *ta'zir* atas perbuatan maksiat. Fuqaha' membagi perbuatan maksiat ini menjadi 3 macam; perbuatan yang ada sanksi *had*-nya, seperti pembunuhan, pencurian dan zina; perbuatan ada *kafarat*-nya namun tidak ada *had*-nya, seperti bersetubuh pada siang Ramadhan dan saat *ihram*, dan perbuatan yang tidak ada *had* dan *kafarat*-nya seperti mencium dan *khalwat* dengan perempuan lain. Kedua, hukuman *ta'zir* untuk menjaga kemaslahatan umum. Contohnya hukuman penahanan yang dijatuhkan Rasulullah kepada seorang laki-laki yang dituduh mencuri unta yang setelah terbukti tidak mencuri beliau melepaskan- nya. Hukuman penahanan tersebut sebagai hukuman *ta'zir* semata- mata untuk melindungi kepentingan umum dan kebaikan langkah antisipatif. Ketiga, hukuman *ta'zir* hanya karena perbuatan yang menyalahi kepatutan. Menurut asalnya, *ta'zir* dijatuhkan atas perbuatan melanggar yang diharamkan atau meninggalkan yang diwajibkan. Namun *ta'zir* juga boleh dijatuhkan karena melakukan perbuatan makruh atau meninggalkan yang mandub/sunnah.[288]

Berat-ringannya hukuman hakikatnya digantungkan pada aspek nilai kemaslahatan yang akan diwujudkan. Jika kemaslahatan menghendaki pelenyapan pelaku kejahatan, maka hukuman mati

[288] Al-Samaluti, *al-Dirasah al-'Ilmiyyah li al-Suluk al-Ijrami*, hlm. 59-61. Lihat juga 'Abd al-Rahim Sidqi, *al-Jarimah wa al-'Uqubah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Misriyyah, 1987), hlm. 204-205; al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an*, hlm. 259.

atau penjara seumur hidup -selama pelaku belum bertaubat- yang paling sesuai dengan tujuan penjatuhan hukuman. Namun jika keamanan masyarakat sudah dapat terwujud tanpa perlu melenyapkan pelaku, maka bentuk hukuman lain yang dapat memperbaiki pelaku dipandang yang paling tepat.[289] Demikian juga terkait hak yang ada dalam hukuman *ta'zir,* contoh dalam perbuatan kekerasan seksual mencium istri orang lain dan ber-*khalwat* bersamanya mengandung hak Allah dan hak individu, namun lebih dominan hak Allah. Berkaitan boleh/tidaknya pemberian maaf dalam hu- kuman *ta'zir,* Sayyid Balwa menyimpulkan bahwa *ta'zir* itu merupa-kan hak Allah sehingga wajib bagi *ulil amri* untuk melaksanakan penjatuhan hukuman. *Ulil amri* baru boleh meniadakan hukuman *ta'zir* jika benar-benar ada nilai kemaslahatan yang bermanfaat bagi masyarakat luas atau si pelaku benar-benar berubah baik sebelum penjatuhan hukuman.[290]

Berdasarkan uraian di atas yang menyerahkan jenis dan kadar hukuman *ta'zir* kepada Imam/Hakim/Sultan/Qadli (dalam konteks keIndonesiaan Presiden bersama DPR), menurut penulis merupakan peluang yang sangat luas dan fleksibel untuk merumuskan jenis dan kadar sanksi yang sangat berat bagi pelaku kekerasan seksual dalam rumusan peraturan perundang-undangan. Bentuk-bentuk hukuman yang sangat berat bisa dijadikan bahan untuk diadopsi dalam pasal-pasal yang mengatur sanksi jika ke depan dilakukan amandemen berbagai undang-undang yang substansinya mengatur tindak pidana kekerasan seksual. Misalnya, UU Nomor 12

[289] Sayyid Balwa, *al-'Afwu wa al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamy wa al-Qanun al-Wad'iy* (Kairo: Dar al-Manar, 1987), hlm. 7.

[290] Sayyid Balwa, *al-'Afwu wa al-'Uqubah*, hlm. 63, 72.

Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual, UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga dan UU Nomor 21 Tahun 2007 tentang Tindak Pidana Perdagangan Orang.

Lalu, bagaimana fikih bicara tentang alternatif-alternatif bentuk hukuman *ta'zir* yang juga dapat dikenakan kepada pelaku kekerasan seksual? Berikut ini diuraikan bentuk dan macam hukuman *ta'zir*.

Sebagaimana uraian-uraian sebelumnya, perbuatan kekerasan seksual dalam fikih secara garis besar dikategorikan termasuk *jarimah ta'zir*. Oleh karena itu, perlu kiranya diuraikan macam-macam alternatif sanksi *ta'zir* yang bisa diterapkan bagi pelaku perbuatan kekerasan seksual. 'Abdul 'Aziz 'Amir membagi bentuk sanksi *ta'zir* ke dalam 4 (empat) kategori besar; sanksi yang dikenakan pada badan (berupa hukuman mati dan jilid/cambuk/pukul), sanksi membatasi kemerdekaan/kebebasan (berupa penjara dan pembuangan), dan sanksi yang berupa *maliyyah* (terkait harta benda), serta sanksi-sanksi lain yang bermacam-macam.[291] Sedangkan menurut Ibnu Taymiyah, jenis sanksi *ta'zir* bentuknya ada yang berupa *al-taubikh* (pencelaan), *al-zajr bi al-kalam* (peringatan secara lisan); ada kalanya berupa *al-habs* (kurungan); ada juga berupa *al- nafy 'an al-watan* (pembuangan dari tanah airnya); serta adakalanya berupa *al-dlarb* (pemukulan atau cambuk), serta ada juga yang berupa *al-'uqubat al-maliyyah* (denda harta benda).[292]

[291] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 304. Lihat dan bandingkan dengan M. Cherif Bassiouni, *The Islamic Criminal Justice System* (London: Oceana Publications, 1988)), hlm. 215-218; Sidqi, *al-Jarimah wa al-'Uqubah,* hlm. 213-220; Qal'ah Ji, *Mausu'af Fiqh 'Umar*, hlm. 164-167; Al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an,* hlm. 260-273.

[292] Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa,* Juz XXVIII, hlm. 107-110.

Berikut ini diuraikan alternatif macam-macam sanksi *ta'zir* yang dapat dijatuhkan kepada pelaku kekerasan seksual.

1. Hukuman mati dan *jilid* (cambuk)

Berkaitan penjatuhan hukuman *ta'zir* yang berupa hukuman mati, 'Abdul 'Aziz mengutip pendapat berbagai mazhab yang membolehkan penjatuhan hukuman mati dalam kejahatan-kejahatan tertentu, akhirnya menyimpulkan bahwa tidak ada dalil Hadis yang melarang penjatuhan hukuman mati sebagai hukuman *ta'zir*, dan tidak ada halangan di depan orang yang menjatuhkan hukuman untuk menetapkan hukuman mati berdasarkan hukuman *ta'zir* dalam keadaan-keadaan yang dipandang membawa kemaslahatan umum, dapat melindungi kehidupan masyarakat, menjaga keamaan umat serta menolak dari kerusakan.[293]

Adapun pembolehan penjatuhan hukuman *jilid* sebagai hukuman *ta'zir* didasarkan atas al-Qur'an, al-Sunnah, dan *ijma'*. Hukuman *jilid* di antaranya dijatuhkan bagi laki-laki yang tidur satu selimut dengan perempuan lain, perbuatan zina yang tidak sampai dikenakan hukuman *had,* dan perbuatan-perbuatan yang mendahului terjadinya perzinaan.[294]

2. Hukuman yang membatasi kemerdekaan dan kebebasan orang

Jenis hukuman yang termasuk kategori membatasi kebebasan orang adalah penahanan/pemenjaraan. Hakikat penahanan adalah menghalangi dan membatasi hak orang untuk melakukan *tasarruf* (perbuatan hukum) dengan dirinya sendiri, baik dia ditempat-

[293] Lihat lebih lanjut 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 305-311.
[294] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 329-330.

kan di rumah, masjid atau tempat lainnya. Inilah model dan bentuk tahanan pada masa Nabi dan Abu Bakar di mana belum ada tempat khusus yang disediakan untuk menahan musuh. Namun ketika masyarakat dan wilayah Islam berkembang pada masa Umar bin Khattab, beliau membeli rumah Safwan bin Umayyah dengan harga 4000 Dirham khusus dijadikan sebagai tempat tahanan.[295] Hukuman penjara ini dapat dijatuhkan secara mandiri tanpa ada hukuman lain, dan juga dapat digabungkan dengan tambahan hukuman lainnya. Jika *qadi* memandang cukup hanya dengan menahan/memenjara pelaku sudah setimpal dengan jenis dan tingkat kejahatannya, maka cukup dengan hukuman penjara saja tanpa tambahan hukuman lain. Namun *qadi* juga boleh menambahkan hukuman selain pelaku dipenjara juga dipukul jika dipandang baru dapat mencapai tujuan *ta'zir,* yakni menjadikan pelaku jera dan mendapatkan nilai Pendidikan. Demikian juga sebaliknya, jika *qadi* memandang hukuman bagi pelaku cukup dipukul saja tanpa dipenjara,

maka hukuman pukulan saja yang dijatuhkan kepada pelaku.[296]

Hukuman penjara itu adakalanya dibatasi waktunya dan adakalanya tidak dibatasi waktunya (seumur hidup). Untuk penjara yang tidak dibatasi waktunya ini adakalanya sampai taubat dan kembali baiknya pelaku kejahatan atau sampai matinya pelaku kejahatan. Penjatuhan penjara seumur hidup ini dijatuhkan semata-mata untuk melindungi masyarakat dan menolak terjadinya kerusakan dalam kehidupan masyarakat. Di antara contohnya seorang laki-laki yang menipu seorang perempuan atau anak perempuan dibawa kabur keluar dari rumahnya yang menjadikan suami atau

[295] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 360-361.
[296] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 364-365.

orang tuanya menjadi hancur harga diri keluarganya karena tipu daya laki-laki tersebut. Pelaku kejahatan ini disamakan orang yang berusaha membuat kerusakan di muka bumi.[297]

Selain penahanan/pemenjaraan, bentuk hukuman *ta'zir* yang membatasi kebebasan orang adalah pembuangan atau pengasingan. Hukuman ini pada umumnya dijatuhkan atas kejahatan-kejahatan yang dampak negatifnya dikhawatirkan menyebar ke orang lain (yang bukan pelaku) sehingga pelakunya perlu diasingkan ke luar dari komunitas agar masyarakat luas terhindar dari dampak perilaku pelaku kejahatan. 'Abdul 'Aziz berpendapat bahwa aparat penegak hukum memiliki kebebasan untuk menjatuhkan hukuman pengasingan ini selama dipandang membawa *maslahat*, khususnya untuk kejahatan-kejahatan yang mengganggu rasa aman dan menciderai agama. Sebagaimana hukuman penjara, hukuman pengasingan ini dapat dijatuhkan secara mandiri tanpa ada barengan dengan hukuman lainnya, namun juga dapat dana tau harus dibarengkan dengan hukuman lainnya, tergantung bentuk hukuman yang dipandang *maslahat* oleh penegak hukum.[298]

Hukuman pengasingan ini, menurut 'Abdul 'Aziz sangat tepat diterapkan jika ada 4 (empat) sebab, sebagai berikut:[299]

a. Dapat mencapai tujuan penjatuhan hukuman, yakni menjerakan pelaku sehingga tidak mengulangi kejahatannya, dan bahkan menjadi orang baik;
b. Pada saat itu setidaknya tidak membebani negara dengan memberi makan pelaku kejahatan sebagaimana beban bagi

[297] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 366, 373-374.
[298] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 387-389.
[299] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir*, hlm. 394.

penghuni penjara;

c. Dalam waktu sementara pelaku buruk pelaku tidak menjadi beban masyarakat;

d. Perbuatan pelaku tidak menular ke orang lain, termasuk keluarga pelaku.

3. Hukuman *ta'zir* berupa pengambilan harta benda

Hukuman *ta'zir* dalam bentuk harta benda ini ada 2 (dua) macam; *gharamah* (ganti rugi) dan *musadarah* (penyitaan). Hukuman dalam bentuk ini memang masih diperselisihkan di kalangan ulama ahli fikih; ada yang membolehkan dan ada yang melarangnya. Abu Hanifah dan Muhammad -salah satu muridnya- tidak membolehkan penjatuhan hukuman pengambilan harta benda dalam *ta'zir*. Sementara Abu Yusuf -murid Abu Hanifah yang lain-, membolehkannya jika dipandang ada nilai kemaslahatan di dalamnya. Dalam tiga mazhab lainnya (Maliki, Syafi'i, dan Hanbali) secara umum membolehkan penggunaan hukuman pengambilan harta benda, namun dalam kasus-kasus tertentu tidak dibolehkan.[300]

Bagi fuqaha' yang membolehkan sanksi *ta'zir* berupa harta benda, makna implementasinya adalah, *qadi* menyita harta pelaku kejahatan untuk waktu tertentu sehingga pelaku jera. Ketika pelaku sudah taubat/menjadi orang baik, *qadi* mengembalikan harta yang disita kepada pelaku tersebut. Jadi bukan disita untuk kepentingan pribadi si *qadi* atau untuk kepentingan umum. Namun jika dengan model penyitaan harta sementara tidak menjadikan pelaku taubat, maka *qadi* dapat men*tasarruf*-kan harta yang disita tersebut untuk

[300] Lihat, 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 395-397.

keperluan apa saja yang dipandangnya maslahat. [301]

'Abdul 'Aziz mengutip pendapat Ibnu Taymiyah, bahwa sanksi *ta'zir* berupa pengambilan harta benda tersebut bentuknya ada 3 (tiga) macam; *al-itlaf* (dilenyapkan), *al-taghyir* (dialihkan bentuknya), *al-tamlik* (bisa dengan melipatgandakan ganti rugi kepada pelaku atau hartanya disita untuk dimiliki negara). Ketiga bentuk hukuman yang terkait harta benda ini dijatuhkan *qadi* tergantung keadaan yang paling maslahat bagi pelaku kejahatan.[302]Dengan melihat kemungkinan-kemungkinan bentuk sanksi *ta'zir* berupa pengambilan harta benda tersebut, dalam konteks modern ini mirip dengan penjatuhan hukuman pemiskinan bagi pelaku kejahatan dengan menyita seluruh aset harta bendanya.

4. Bentuk sanksi *ta'zir* lain

Bentuk sanksi *ta'zir* lain yang dapat dijatuhkan adalah berupa *al-I'lam* (diberi peringatan/teguran), *al-ihdar li majlis al-qada'* (dihadirkan di hadapan majelis persidangan dengan ditegur secara langsung), *al-wa'd* (diberi nasehat), *al-taubikh* (pencelaan, misalnya *qadi* menampakkan raut muka masam di hadapan pelaku), dan *al-hajr* (dijauhi, dikucilkan). Semua sanksi tersebut dijatuhkan *qadi* sesuai nilai kemaslahatan bagi pelaku kejahatan.[303]

Selain bentuk sanksi-sanksi lain di atas, 'Abdul 'Aziz menyebutkan masih ada 2 (dua) bentuk sanksi yang dapat dijatuhkan dalam *jarimah ta'zir,* yakni *al-'azl* (pemecatan dari profesi dan jabatannya), dan *al-tasyhir* (pemublikasian identitas pelaku agar khalayak

[301] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 398.
[302] 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 400-405.
[303] Lihat lebih lanjut 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 436-446.

tahu tentang kejahatannya).[304] Dua bentuk sanksi terakhir ini dalam konteks pelaku seorang pejabat yang terkenal akan mampu mencapai salah satu tujuan penjatuhan hukuman, yakni menjadikan pelaku jera sehingga tidak mengulangi perbuatan pidananya. Selain semua jenis sanksi *ta'zir* yang sudah dikemukakan di muka, Al-Qi'iy menyebutkan bentuk sanksi *ta'zir* lain berupa *al-hirman min ba'dl al-huquq* (dicabut dari sebagian hak-haknya), misalnya penca- butan hak politik dan hak berorganisasi. Sanksi ini didasarkan atas hukuman Allah yang diberikan kepada orang Yahudi yang melaku- kan perbuatan aniaya dengan cara dicabut sebagian hak-haknyadengan diharamkan atas sebagian makanan-makanan yang halal(QS. 4: 160). Demikian juga pencabutan sebagian hak bagi penuduh zina dengan dicabut hak gugurnya kesaksiannya (QS. 33: 4).[305]

Dalam penjatuhan sanksi *ta'zir* tersebut hendaknya memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:[306]

1. Hukuman yang dijatuhkan dimaksudkan untuk melindungi kemaslahatan umum yang harus ditegakkan penguasa;
2. Hukuman yang dijatuhkan benar-benar mendatangkan kemanfaatan. Jika ternyata hukuman tidak mendatangkan manfaat, maka bisa diganti dengan bentuk hukuman lainnya;
3. Adanya keseimbangan antara jenis hukuman dengan jenis perbuatan pidana yang dilanggar. Karena itu, tidak boleh menjatuhkan hukuman *ta'zir* yang berat hanya karena perbuatan pidana yang ringan. Sebaliknya, tidak boleh perbuat-

[304] Lihat lebih lanjut 'Abdul 'Aziz, *al-Ta'zir,* hlm. 447-464.
[305] Al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an*, hlm. 271.
[306] Al-Qi'iy, *Nadhrah al-Qur'an*, hlm. 273-274.

an pidananya berat diberi sanksi *ta'zir* yang ringan atau sepele; dan

4. Hukuman *ta'zir* berlaku sama untuk semua orang.

C. Pembuktian Perkosaan Berperspektif Korban: Sebuah Contoh Gagasan Fikih Anti Kekerasan Seksual

Sebelum mendiskusikan persoalan pembuktian perkosaan, perlu kiranya diketahui terlebih dahulu tentang pengertian pembuktian yang dalam literatur fikih disebut *itsbat*. *Itsbat* adalah proses sesuatu yang menyebabkan terwujudnya hakikat sesuatu secara benar. Dalam hukum pidana, pembuktian adalah "*maa yu'addii ila tsubuti ijramil muttahami*" (sesuatu yang dapat mendatangkan terbuktinya kesalahan/tindak pidana orang yang didakwa -melakukan tindak pidana-). Ini berarti, ketika dakwaan tidak terbukti dalam proses pembuktian maka terdakwa harus dibebaskan dari dakwaan.[307]

Ketika membincang pembuktian perkosaan, tentunya mengacu pada ketentuan pembuktian zina yang dalam literatur fikih *salaf* (klasik) hanya didasarkan atas salah satu dari 2 (dua) kemungkinan; *al-iqrar* (pengakuan) atau *al-syahadah* (persaksian). Ibnu Rusyd menyatakan "وأجمع العلماء على أن الزنا يثبت بالإقرار وبالشهادة"[308] (Para ulama' sepakat bahwa zina itu dapat diputuskan kebenaran terjadinya perbuatan dan sanksinya karena pengakuan dan kesaksian). Dalam sejarah Islam, penjatuhan hukuman *had* zina hanya pernah dijatuh- kan atas dasar pengakuan. Hal ini berdasarkan cerita yang populer tentang kasus penjatuhan *rajam* atas Ma'iz dan perempuan Ghami-

[307] Jundi Abd al-Malik, *al-Mausu`ah al-Jina'iyyah* (T.Kt.: T.Pn., t.th.), hlm. 104-105.

[308] Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, hlm. 328.

diyah. Keduanya dijatuhi hukuman atas dasar pengakuan.[309] Bah- kan ada riwayat orang yang sudah mengaku berzina, namun tidak dijatui hukuman *had* sebagaimana akan diuraikan pada bagian bela- kang. Sementara bukti persaksian belum pernah terjadi dalam prak- tek. Hal ini dikarenakan sulitnya pembuktian persaksian yang men- syaratkan adanya 4 (empat) orang laki-laki yang benar-benar meli- hat dengan mata telanjang masuknya penis ke dalam vagina. Di samping itu, keempat saksi tersebut melihatnya secara bersama- sama dalam satu waktu dan tempat.[310] Proses peradilan pidana dan pembuktiannya yang sangat sederhana inilah yang pernah dijalan- kan pada masa Nabi Muhammad. Demikian juga dalam kasus pem- buktian hukum perdata. Petunjuk dan rambu-rambu yang diberikan Nabi juga sangat general dan simpel. Terkait gugatan atau tuduhan dan pembuktian, pesan sederhana Nabi yang disampaikan adalah: "

البيّنة على المدعى واليمين على من أنكر " (bagi penggugat/penuduh harus memberikan bukti, sedangkan bagi tergugat atau tertuduh melaku- kan sumpah).

Mengapa pembuktian zina harus dengan *iqrar* atau empat saksi dengan persyaratan yang *njlimet*? Dalam masalah zina nilai yang ingin ditanamkan Islam adalah taubat. Sedangkan dalam tu- duhan zina adalah nilai kehati-hatian dalam menuduh seseorang melanggar norma susila. Oleh karenanya, pemberian hukuman bagi pezina dan penuduhnya merupakan tindakan *preventif* terhadap kemungkinan terjadinya pelanggaran atas hukum kesucian dan ter-

[309] Muhammad bin Isma'il al-Shan'ani, *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam*, Juz IV (T.Kt.: Maktabah al-Tijariyyah, t.th.), hlm. 8-12.

[310] Lihat misalnya al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh*, hlm. 66-67.

jadinya tuduhan palsu.[311]

Berdasarkan petunjuk Nabi yang sederhana di atas, *fikih qadla'* atau *murafa'at* (peradilan Islam) perlu dikembangkan baik dalam hukum formil (hukum acara) maupun hukum matriilnya seperti masalah alat bukti dan proses pembuktiaanya. Hal ini tentu- nya kita kembalikan terlebih dahulu pada kesepahaman pemikiran bahwa karakter fikih bersifat dinamis dan mengandung kebenaran relatif, sehingga tidak terjadi *truth claim* atas sebuah pendapat. Da- lam fikih *qadla'*, alat bukti yang bisa dijadikan hakim sebagai dasar keputusan hukumnya, secara garis besar terdiri atas: *al-iqrar* (penga-kuan), *al-bayyinah* (bukti),[312] *al-yamin* (sumpah), *al-nukul wa radd al- yamin* (penolakan dan pengembalian sumpah), *`ilm al-qadli* (pengeta-huan hakim), *al-qarinah al-qathi`ah* (petunjuk yang jelas dan pasti).[313] Sekedar sebagai perbandingan, dalam hukum pidana positif, alat bukti yang sah digunakan itu ada 5 (lima); keterangan saksi, kete-rangan ahli, surat, petunjuk, dan keterangan terdakwa (Pasal 183- 232 Kitab Undang-Undang Hukum Acara Pidana).[314]

Dalam kajian fikih kontemporer, pembuktian terjadinya per-kosaan bisa dilakukan dengan memperluas alat bukti sehingga tidak hanya terbatas pada pengakuan dan persaksian saja, sebagai- mana praktek yang terjadi pada masa Nabi. Apalagi bila pembukti- an perkosaan menggunakan persaksian dapat dikatakan hal ini tidak mungkin bisa dibuktikan, mengingat sulitnya persyaratan

[311] Roberts, *The Social Laws*, hlm. 40.

[312] Bukti sebenarnya tidak hanya terbatas pada saksi. Bukti itu lebih luas daripada saksi. Artinya saksi merupakan salah satu bentuk bukti. Namun dalam bahasa Jumhur ulama', bukti tersebut sering diidentikkan dengan saksi.

[313] Muhamad Salam Madzkur, *al-Qadla' fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Nahdlah, 1964), hlm. 73-96.

[314] Lihat misalnya, C.S.T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 410-412.

dalam persaksian perzinaan. Oleh karena itu, alat bukti-alat bukti lain yang diakui dalam *fikih qadla'* sebagaimana uraian di atas, juga perlu dipertimbangkan dan pengembangan dalam konteks kekini- an. Seperti *al-mu`ayanah* (pembuktian secara nyata di tempat kejadi- an perkara/TKP) dan *taqrir al-khubara'* (pendapat pakar/ahli).[315] Ke- dua alat bukti ini untuk menemukan *qarinah* yang jelas dan pasti tentang pelaku perkosaan sebenarnya. Dalam konteks sekarang, me- lalui olah TKP akan bisa diidentifikasi jejak si pelaku dengan dite- mukannya sidik jari (*bishmat al-ashobi'*) di TKP. Bahkan sidik jari ini merupakan alat bukti *qarinah* yang bersifat pasti dan dapat mengan- dung nilai keyakinan bagi hakim.[316]

Bahkan menurut penuturan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, Ra- sulullah pernah memerintahkan untuk me-*rajam* orang semata-mata atas dasar *qarinah* dan *syawahidul ahwal* (fakta-fakta yang menyertai keadaan terjadinya pidana). Dalam konteks sekarang semacam bukti hasil olah TKP, tanpa adanya *iqrar* (pengakuan pelaku) dan tanpa ada 4 (empat) saksi yang melihat terjadinya perbuatan zina. Cerita kasusnya sebagai berikut:

> "Ada seorang perempuan disetubuhi seorang laki-laki da- lam kegelapan subuh saat perjalanan ke masjid. Saat itu, perempuan minta tolong pada orang laki-laki yang kebe- tulan lewat. Mendengar permintaan tersebut, laki-laki yang menyetubuhinya lari. Saat itu ada orang banyak yang ke- mudian mendapati perempuan tersebut dengan laki-laki yang dimintai tolong. Sebagian mereka kemudian ada yang menangkap laki-laki tersebut dan membawa pada pe- rempuan itu. Laki-laki itu berkata: "saya itu justru yang menolong kamu (perempuan). Riwayat yang lain berpen- dapat, laki-laki itu dibawa ke Rasulullah, kemudian perem- puan memberitahu Rasul bahwa laki-laki itulah yang me-

[315] Lihat Nashr Farid Washil, *Nadlariyah al-Da`wa wa al-Itsbat fi al-Fiqh al-Islami* (Kairo; Dar al-Syuruq, 2002), hlm. 160-164.

[316] Farid Washil, *Nadlariyah al-Da`wa*, hlm. 147.

> nyetubuhinya. Laki-laki itu berkata: "saya yang menolong dia (perempuan) dari perbuatan teman laki-laki yang menyetubuhinya, kemudian mereka malah menangkapku. Perempuan itu berkata: "dia bohong, dia yang menyetubuhi saya Rasul! Kemudian Rasul bersabda: "bawa dia pergi kemudian *rajam*-lah. Pada saat itu kemudian ada seorang laki-laki berdiri seraya berkata: "kalian jangan me-*rajam* dia, tapi *rajam*-lah saya. Sayalah yang sesungguhnya yang menyetubuhi perempuan tadi, dia mengakui perbuatannya. Saat itu di dekat Rasulullah berkumpul 3 (tiga) orang; laki-laki yang menyetubuhi, laki-laki yang menolong, dan perempuan. Rasul kemudian berkata kepada laki-laki yang mengakui menyetubuhi perempuan: "dosamu sudah diampuni, sedangkan kepada laki-laki yang menolong Rasul mengatakan perkataan yang baik. Umar kemudian berkata: "*rajam*-lah laki-laki yang sudah mengaku berzina", namun Rasul menolaknya sambil bersabda: "karena dia telah bertaubat".

Menurut Ibnu Qayyim, riwayat hadis di atas menunjukkan bahwa *qarinah* dan *syawahidul ahwal* merupakan alat bukti yang paling kuat dibandingkan *iqrar* dan saksi.[317]

Sedangkan pendapat pakar bisa dilakukan oleh dokter forensik melalui *visum at repertum* terhadap korban perkosaan. Kalauhasil *visum* masih kurang cukup kuat karena mungkin rentang wak-tu *visum* dengan waktu terjadinya perkosaan sudah terlalu lama, maka pendapat ahli tersebut dapat diwujudkan dalam bentuk tes DNA (*Deoxyrebose Nucleic Acid*). Hanya saja, pembuktian melalui tesDNA baru bisa dilakukan ketika perempuan korban perkosaan tersebut sampai hamil dan melahirkan anak. Penggunaan tes DNA sebagai alat bukti dikarenakan hasil tersebut merupakan pendapat pakar. Penetapan hukum berdasar pendapat pakar ini dahulu juga pernah dilakukan Umar bin Khattab -sebagai *founding fathers* pera- dilan Islam-, meskipun dalam kasus perdata mengenai penetapan

[317] Ibnu Qayyim, *I`lam al-Muwaqqi`in*, Juz III, hlm. 8-9.

nasab anak. Dalam sebuah *atsar* (perkataan sahabat) disebutkan kasusnya, ada seorang *amat* (budak perempuan) disetubuhi 2 (dua) laki-laki pada waktu keadaan suci, kemudian *amat* tadi hamil dan melahirkan anak. Setelah itu, kedua laki-laki saling mengklaim sebagai anaknya. Umar kemudian memanggil *al-qafah* (pakar ilmu penyerupaan) dan menurut *al-qafah* anak tersebut mempunyai kemiripan dengan kedua laki-laki tersebut. Setelah itu Umar memutuskan bahwa anak tersebut mempunyai hubungan nasab dengan keduanya.[318] Dalam pandangan dunia medis sekarang, keputusan Umar tersebut tentunya tidak logis. Tidak mungkin satu orang mempunyai 2 (dua) *gen* sekaligus. Namun itulah gambaran pendapat pakar pada zamannya yang mungkin hanya didasarkan atas *ilmu titen* (didasarkan atas kebiasaan dan nalurinya semata). Bahkan menurut penelusuran Imam Asy-Syatibi, penetapan hukum berdasar ilmu *al-qafah* tersebut merupakan hukum-hukum yang pernah dijalankan masyarakat jahiliyyah kemudian dilestarikan dan dijustifikasi oleh Islam.[319] Kalau pendapat *al-qafah* yang hasilnya bersifat tentatif saja bisa dijadikan sebagai alat bukti, apalagi pendapat pakar yang diwujudkan dalam bentuk tes DNA yang lebih valid hasilnya. Dalam pandangan Ushul Fikih, penyamaan tes DNA dengan tebakan *al-qafah* tersebut didasarkan atas *qiyas aulawi*. Dengan demikian, berdasarkan alat bukti apa saja yang mungkin bisa digunakan atau ditemukan, kemudian ditunjang pengetahuan hakim dalam menelaah secara seksama untuk menemukan petunjuk yang jelas dan pasti tentang pelaku perkosaan sebenarnya, maka keputusan

[318] Qal`ah Ji, *Mausu`ah `Umar bin al-Khattab*, hlm. 733.

[319] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 51.

hukumnya bisa memenuhi kepastian hukum sekaligus rasa keadilan masyarakat.

Perluasan alat bukti dan proses pembuktian perkosaan tersebut didasarkan atas prinsip pensyariatan hukum itu bertujuan untuk menciptakan kemaslahatan dan mewujudkan keadilan bagi manusia. Ibnu al-Qayyim menulis:[320]

> فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد ...فكل مسألة خرجت عن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة ...فليست من الشريعة...
>
> Artinya: "Sesungguhnya syari'at itu bangunan dan dasarnya bersandar pada hikmah-hikmah dan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun akherat. Karena itu, setiap permasalahan yang tidak mengandung kasih-sayang dan kemaslahatan, tapi justru mengandung kebencian dan kerusakan, maka itu bukan termasuk ajaran syari'at".

Hal senada dikemukakan Imam Asy-Syatibi berdasarkan penelitian induktifnya. Beliau menulis:[321] "استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد" (kami melakukan penelitian induktif terhadap syari'at, hasil- nya bahwa syari'at itu dibuat untuk tujuan kemaslahatan manusia). *Maslahat* di sini adalah menjaga *maqashid al-syari'ah,* yang bermuara pada 3 (tiga) asas; *dlaruriyat* (*al-dlaruriyyat al-khamsah*),[322] *hajiyat,* dan *tahsiniyat/kamaliyat*.[323]

Oleh karena pada saat sekarang tindak perkosaan itu sudah merajalela yang membawa *mafsadat;* baik bagi korban, keluarga dan masyarakat luas, maka timbulnya *mafsadat* yang sangat besar ini

---

[320] Ibnu al-Qayyim, *I`lam al-Muwaqqi`in*, hlm. 3.

[321] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat,* Juz II, hlm. D.

[322] Dikenal dengan 5 (lima) kebutuhan dasar yang harus dijaga; *hifdh al-din* (menjaga agama), *hifdh al-nafs* (menjaga jiwa), *hifdh al-'aql* (menjaga akal), *hifdh al- 'irdl* (menjaga kehormatan), dan *hifdh al-mal* (menjaga harta).

[323] Al-Syatibi, *al-Muwafaqat,* Juz II, hlm. 3-15.

harus dicegah terlebih dahulu, dibandingkan melindungi pelaku yang ini mengandung nilai *maslahat* baginya. Hal ini didasarkan atas kaidah: " درء المفاسد أولى من جلب المصالح ".[324] Di samping itu, melindungi *maslahat* pelaku itu hanya bersifat individu (*juz'iy*). Padahal syarat *maslahat* menurut al-Ghazali itu ada 3 (tiga); *dlarurah* (sangat mendesak), *qath'iyyah* (pasti), dan *kulliyyah* (bersifat umum).[325] Dalam konteks tindak pidana perkosaan, melindungi nasib korban dengan membuktikan kesalahan pelaku untuk kemudian dijatuhi hukuman supaya jera, merupakan tindakan *maslahat* yang memenuhi kriteria ketiga syarat, dibandingan melindungi kepentingan dan *maslahat* pelaku.

Di samping itu, dalam pembuktian kasus perkosaan perlu adanya gagasan "pembuktian terbalik murni" (*premium remedium*). Ini berarti, ketika ada seseorang yang didakwa melakukan perkosaan tetapi semua alat bukti tidak bisa berfungsi, maka orang tersebut harus membuktikan kalau dia tidak melakukan perkosaan. Dalam konteks hukum positif, terobosan ini diterapkan dalam tindak pidana korupsi. Hanya saja, terobosannya masih *quasi* (semu dan setengah hati). Karena "pembuktian terbalik" yang diterapkan hanya bersifat "terbatas dan berimbang" (UU Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi). Demikian juga UU Nomor 20 Tahun 2001 tentang perubahan UU 31 Tahun 1999) pembuktiannya masih bersifat "semi terbalik dan berimbang". Dengan gagasan "pembuktian terbalik" tersebut secara otomatis asas *pre-*

[324] `Ali Ahmad An-Nadwi, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), hlm. 170.

[325] Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 295-303.

sumption of innocent (asas praduga tak bersalah) sudah tidak patut diterapkan dalam kasus tindak pidana perkosaan.

Di samping upaya tersebut, ada juga alternatif lain dengan mengadopsi teori pembuktian berdasarkan moral dan rasa keadilan masyarakat yang didasarkan atas alasan-alasan yang kuat (*conviction raisonance*). Dalam konteks ini, hakim memutuskan keputusan hukumnya semata-mata atas dasar keyakinannya dengan memperhatikan nilai moral dan keadilan masyarakat yang dijadikan alasan keputusannya. Hanya saja, teori ini bisa diterapkan ketika moral para hakim termasuk kategori jenis hakim yang masuk syurga (mengetahui kebenaran dan memutuskan berdasarkan kebenaran itu). Tampaknya dalam konteks Indonesia penerapan teori ini justru akan menjadi bumerang mengingat masih merajalelanya mafia peradilan.[1] *Wa Allah A'lam bi al-Sawab*.

[1] Uraian tentang pembuktian perkosaan tersebut dapat dilihat dalam Moh. Fauzi, "Pembaruan Pembuktian Perkosaan (Sebuah Upaya Perlindungan terhadap Perempuan), *SAWWA Jurnal Studi Gender dan Anak, Volume 5, Nomor 2, April 2011,* hlm. 59-69.

BAB V
PENUTUP

Tak dapat dipungkiri, terdapat ketentuan fikih yang menunjukkan superioritas laki-laki dalam persoalan seksualitas yang bisa menjadi pemicu terjadinya kekerasan seksual. Ketentuan semacam ini bisa diatasi dengan melakukan reinterpretasi dan kontekstualisasi pemahaman yang responsif gender dengan berbagai jenis metode dan teori pemahaman, seperti: Fazlur Rahman dengan *double movement* yang menjadikan *the basic elan* sebagai spirit al-Qur'an, Sardar dengan teori *spiral*-nya, Syahrur dengan teori *hudud*-nya, Abu Zaid dengan *hermeneutik*-nya dan metode pemahaman secara resiprokal (*qira'ah mubadalah*) yang ditawarkan Faqihuddin.

Namun sebuah fakta juga ketika fikih menentukan rumusan hukum yang bersifat preventif dan kuratif terhadap segala perbuatan kekerasan seksual. Di antara upaya preventifnya melalui berbagai larangan: mengumbar pandangan mata, berpakaian yang menampakkan bentuk lekuk tubuh, berduaan di tempat sepi (*khalwat*), memasuki tempat yang hanya dihuni perempuan, dan lain-lainnya. Sedangkan pemberian sanksi dalam kategori hukuman *hudud*, *qisas-diyat*, dan *ta'zir* -dengan porsi terbanyak dalam bentuk *ta'zir*- kepada pelaku kekerasan seksual merupakan upaya kuratifnya.

Upaya kuratif dalam bentuk pemberian hukuman bagi pelaku kekerasan seksual perlu dirumuskan dalam peraturan perundang-undangan. Semakin merajalelanya kekerasan seksual dengan

multiplier effect-nya yang lintas sektoral merupakan faktor "keharusan" menjadikan kekerasan seksual sebagai *extra ordinary crime* (kejahatan luar biasa) sebagaimana kejahatan korupsi dan penyalahgunaan narkoba (narkotika, psikhotropika dan bahan adiktif lain). Untuk aspek penanganan, salah satunya dengan memberikan hukuman yang sangat berat kepada pelaku sehingga tidak bisa mengulangi perbuatannya dan membuat orang lain jera. Misalnya penjatuhan hukuman mati, kebiri kimiawi, penjara seumur hidup, pemiskinan dengan penyitaan seluruh aset dan harta miliknya, dipermalukan identitasnya melalui publikasi media elektronik dan media massa lainnya, pencabutan hak politik dan hak sosial berorganisasi dan hukuman berat lain yang serupa. Upaya kuratif lainnya melalui perluasan alat bukti perkosaan, proses "pembuktian terbalik murni", dan pembuktian berdasarkan moral dan rasa keadilan masyarakat yang didasarkan atas alasan kuat yang semuanya bertujuan dan bermuara pada perlindungan korban.

Upaya preventif dan kuratif tersebut sebagai wujud kepedulian fikih yang anti terhadap segala bentuk kekerasan seksual. Inilah pesan utama buku ini, *zero tollerance to all sexual harrasment* (tidak boleh ada toleransi sedikit pun terhadap segala bentuk tindak kekerasan seksual).

DAFTAR PUSTAKA

Abi al-Barakat, Majd al-Din. *al-Muharrar fi al-Fiqh,* Juz II. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th..

Abdul Kodir, Faqihuddin. *Qira'ah Mubadalah Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.

_____. *Manba' al-Sa'adah fi Usus Husn al-Mu'asyarah wa Ahammiyyah al-Ta'awun wa al-Musyarakah fi al-Hayah al-Zaujiyyah*. Cirebon: ISIF, 2013.

Abou El Fadl, Khaled. *Speaking in God`s Name Islamic Law, Authority, and Women*. England: Oneworld Publications, 2001.

Abu Zahrah, Muhammad. *Al-Jarimah wa al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamy*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Araby, t.th.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.

Ahmad bin Hanbal. *Musnad Ahmad*, Juz V. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

'Abd al-Malik, Jundi. *Al-Mausu`ah al-Jina'iyyah*. T.Kt.: T.Pn., t.th..

'Abd al-Wahhab Khallāf. *'Ilm Usul al-Fiqh.* Beirut: Dar al-Qalam,1978.

'Alal al-Fasi. *Al-Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha*. Beirut: Dar al-Salam, 2013.

'Ali Haydar. *Durar al-Hukkam Syarh Majallah al-Ahkam al-'Adliyyah* Jilid I. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th..

'Amir, `Abdul `Aziz. *Al-Ta'zir fi al-Syari'ah al-Islamiyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1976.

'Awdah, `Abdul Qādir. *al-Tasyrī` al-Jinā'i al-Islāmi Muqāranan bi al-Qānūni al-Wad'iy*, Juz I, II. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1992.

Al-'Abadi, Ahmad bin Qasim. *Hawasyi al-Syirwani wa Ibnu Qasim al-'Abadi 'ala Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhaj,* Juz XI. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.

Al-Āmidi, Abī al-Ḥasan `Alī b. Abī `Alī b. Muhammad. *Al-Iḥkām fi Usul al-Aḥkām,* Juz I dan II. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-Ansari, Ahmad bin Hamzah bin Syihab al-Din al-Ramli. *Nihayah al-Muhtaj ila Syarh al-Minhaj,* Juz VIII. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

Al-Asbahiy, Mālik b. Anas *Al-Mudawwanah al-Kubrā,* Juz II. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-'Adawi, Muhammad Ahmad. *Miftah al-Wa'dh wa al-Khitabah*. Beirut: Dar al-Ra'ide al-'Arabi, 1986.

Al-'Alim, Yusuf Hamid. *Al-Maqasid al-'Ammah li al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Riyad: al-Dar al- Alamiyyah li al-Kitab al-Islamy, 1994.

Al-'Amili, Al-Syahid al-Sa'id Muhammad bin Jamaluddin Makki. *Al-Lum'ah al-Dimasyqiyyah*, Juz IX. Beirut: Dar al-Ma'arif li al-Matbu'ah.

Al-Amin, al-haj Muhammad Ahmad. *Al-Yasir fi al-Hudud wa al-Jinayat wa al-Ta'zir*. Jedah: Dar al-Matbu'ah al-Haditsiyyah, 1996.

Al-Asyqar, 'Umar Sulaymān. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmiy*. Kuwait: Maktabah al-Falah, 1982.

Al-'Aqqad, 'Abbas Mahmud. *Haqaiq al-Islam wa Abatil Khusumuh*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

Al-Awwa', Muhammad Salin. *Fi Usul al-Nizam al-Jina'iy al-Islami Dirāsah Muqāranah*. Beirūt: Dār al-Ma`ārif, 1973.

Al-Baihaqi, Abi Bakar Ahmad bin al-Husain. *Al-Adab.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.

Al-Biqa`iy, Burhanuddin Abi al-Hasan Ibrahim b. `Umar. *Nudhum al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar,* Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, t.th.

Al-Bukhari, Muhammad b. Isma`il b. Ibrahim. *Sahih al-Bukhari*. Riyad: Dar al-Salam, 1997.

Al-Dardiri, Sayyidi Ahmad. *Bulghah al-Salik li Aqrab al-Masalik 'ala al-Syarh al-Saghir,* Juz IV. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Fairuzzabadi. *Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abbas*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. *al-Mustashfa min `Ilm al-Ushul*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

_____. *Ihya' `Ulum al-Din*, Juz II. Semarang: Karya Taha Putra, t.th.

Al-Ghazali, Al-Syaikh Muhammad. *Kaifa Nata`amal Ma`a al-Qur'an*. Beirut: al-Maktab al-Islami, 1999.

_____. *Hadha Dinuna*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1977.

Al-Hanafi, Ibnu al-Hamam. *Syarah Fath al-Qadir*, Juz V. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Hanbali al-Farra', Abi Ya'la Muhammad bin al-Husain. *Al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.

Al-Hanbali al-Mardawi, 'Ali bin Sulayman. *Al-Insaf fi Ma'rifah al-Rajih min al-Khilaf 'ala Mazhab al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz X. Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyah, 1957.

Al-Haytami, Syihabudin b. Hajar. *Tuhfah al-Muhtaj bi Syarh al-Minhāj*, Juz IX. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1996.

Al-Jawi, Muhammad Nawawi. *Syarah Maraqi al-'Ubudiyyah*. Indonesia: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th..

Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim. *Raudah al-Muhibbin wa Nuzhah al-Musytaqin*. Kairo: Dar al-Fajr li al-Turas, 2010 M/1431 H.

_____. *I`lam al-Muwaqqi'in `an Rabb al-`Alamin*. Beirut: Dar al-Jil, t.th..

Al-Jaziri, `Abdurahman. *Kitab al-Fiqh `ala al-Madzahib al-Arba'ah*, Juz V. Kairo: Dar al-Bayan al-`Arabi, t.th.

Al-Jurjawi, 'Ali Ahmad. *Hikmah al-Tasyri' wa Falsafathu*. Jeddah: Al-Haramayn, t.th.

Al-Juwaini, imam al-Haramain Abi al-Ma'ali. *Giyats al-Umam fi al-Tiyats al-Dhulam*. Iskandariyyah: Dar al-Da'wah, t.th.

Al-Kalabi, Ibnu Juzay. *Al-Qawanin al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.

Al-Kandahlawi, Muhammad Zakariyya *Aujaz al-Masalik ila Muwatta' Malik*, Juz XIV. Beirut: Dar al-Fikr, 1980.

Al-Kasani al-Hanafi, Abi Bakr b. Mas'ud. *Kitab Bada'i al-Sana'i fiTartib al-Syara'i*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010.

Al-Khatib, Hasan Ahmad, *Al-Fiqh al-Muqaran*. Kairo: Dar al-Ta'lif, 1957

Al-Khin, Mustafa Sa'id. *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Usuliyyah fi Ikhtilaf al-Fuqaha'*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1972.

Al-Maghribi, Abi 'Abdillah Muhammad bin Muhammad bin 'Abd al-Rahman. *Mawahib al-Jalil li Syarh Mukhtasar Khalil,* Juz VIII. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Malibari, Zainudin bin Ali. *Hidayah al-Adzkiya'*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.

Al-Malibari, Muhammad bin 'Abdul 'Aziz. *Irsyad al-'Ibad ila Sabil al-Rasyad*. Surabaya: Maktabah Imaratullah, t.th.

Al-Maliki al-Ya'miri, Muhammad bin Farhun. *Tabsirah al-Hukkam fi Usul al-Aqdliyah wa Manahij al-Ahkam*, Juz II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,1995.

Al-Marghinani, Abi al-Hasan 'Ali b. Abi Bakr b. Abd al-Jalil. *Al-Hidāyah Syarh Bidāyah al-Mubtadī*. Beirūt: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1990.

Al-Mawardi. *Al-Ahkam al-Sulthaniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Al-Nadwi, 'Ali Ahmad. *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1986.

Al-Nawawiy. Abi Zakariyya Muhyiddin b. Syaraf. *Al-Majmu' Syarh al-Muhadhdhab*.Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.

_____. *Riyad al-Salihin min Kalam Sayyid al-Mursalin*. Surabaya: Dar al-'Ilm, t.th..

Al-Qaradawi, Yusuf. *Fiqh al-Zakat*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1991.

_____. *Al-Halal wa al-Haram fi al-Islam*. Al-Dar al-Bayda': Dar al-Ma`rifah, 1985.

_____. *Fiqh al-Siyam*. Beirut: Dar al-Sahwah, 1991.

Al-Qazwini, Abi `Abdillah Muhammad b. Yazid. *Sunan Ibnu Majah,* Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.

Al-Qi'iy, Muhammad 'Abd al-Mun'im. *Nadrah al-Qur'an ila al-*

Jarimah wa al-'Iqab. Kairo: Dar al-Manar, 1988.

Al-Raus, Ahmad Abu. *Jara'im al-Ijhad wa al-I'tida' 'ala al-'Irdl wa al-Syaraf wa al-I'tibar wa al-Haya' al-'Am wa al-Ikhlal bi al-Adab al-'Ammah min al-Wijhah al-Qanuniyyah wa al-Fanniyyah*. Iskandariyyah: al-Maktab al-Jami'I al-Hadits, 1997.

Al-Sadr, Muhammad Baqir. *Al-Iqtisad*. Suriyah: Dar al-Ma'arif, 1991.

Al-Samaluti, Nabil Muhammad Taufiq. *Al-Dirasah al-'Ilmiyyah li al-Suluk al-Ijrami*. Jedah: Dar al-Syuruq, 1983 M/1403 H.

Al-San'ani, Muhammad bin Isma'il. *Subul al-Salam Syarh Bulugh al-Maram min Adillah al-Ahkam,* Juz II. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th.

Al-Sarakhsiy, Abi Bakr Muhammad b. Ahmad b. Abi Sahl. *Usul al-Sarakhsiy,* Juz I dan II. Kairo: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1372.

Al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud,* Juz III. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2019.

Al-Syafi'i al-Naisaburi, Abi Bakr Muhammad bin Ibrahim bin Mundzir. *Al-Isyraf 'ala Madzahib Ahl al-'ilm,* Juz III. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.

Al-Syāfi'i, Muhammad b. Idris. *Al-Umm*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.

_____. *Al-Risalah, tahqiq* Muhammad Syakir. Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

Al-Syairazi, Ibrahim bin 'Ali bin Yusuf. *Al-Muhadzdzab fi Fiqh al- Imam al-Syafi'i,* Juz I. Semarang: Karya Taha Putra, t.th..

Al-Syatibi, Abi Ishaq Ibrahim bin Musa. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Ahkam*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, t.th..

Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad. *Nail al-Authar,* Juz V, Dar al-Jil, Beirut, 1973.

Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali. *Fath al-Qadir al-Jami' Bayna Fannayi al-Riwayah wa al-Dirayah min 'Ilm al-Tafsir,* Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th..

Al-Syinwani, Muhammad bin 'Ali al-Syafi'i. *Hasyiyah 'Ala Mukhtasar Ibn Abi Jamrah*. Semarang: Maktabah Taha Putera, t.th.

Al-'Ulwani, Zainab Taha. *Al-Usrah fi Maqasid al-Syari'ah.* Beirut:

Maktab al-Tauzi' fi al-'Alami al-'Arabi, 2012.

Al-Wahidi, al-Naisaburi, Abi al-Hasan `Ali b. Ahmad. *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Al-Zarkasyi, Muhammad bin 'Abdullah *Syarh al-Zarkasyi 'ala Mukhtasar al-*Kharaqi, Jilid VI. Riyad: Maktabah al-'Abikan, 1991.

Al-Zuhayli, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1986.

_____. *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Damaskus: Dar al-Fikr, 1989.

_____. *Mausu'ah al-Fiqh al-Islamy wa al-Qadaya al-Mu'asirah,* Juz V. Damaskus: Dar al-Fikr, 2013.

Al-Zuhayli. Muhammad Mustafa. *Wasail al-Ithbat fi al-Syari'ah al-Isalmiyyah fi al-Mu'amalat al-Madaniyyah wa al-Ahwal al-Syakhsiyyah*. Juz I. Damaskus: Dar al-Bayan, 1982.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation*. New York: Syracuse University Press, 1991.

Ash Shiddieqy, Hasbi. *Pengantar Ilmu Fikih*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999.

Ba'lawi, 'Abdurrahman bin Muhammad bin Husain. *Bughyah al-Mustarsyidin.* T.kt.: al-Haramain, t.th..

Baderin, Mashood A. *International Human Rights and Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2003.

Bassiouni, M. Cherif. *The Islamic Criminal Justice System*. London: Oceana Publications, 1987.

Elizabeth Siregar, dkk, "Kekerasan Seksual terhadap Perempuan: Realitas dan Hukum", dalam *progresif: Jurnal Hukum, Vol.XIV, No. 1, Juni 2020, hlm. 3*.

Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.

Esposito, John L. (*ed*). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II. New York: Oxford University Press, 1991

Faruki, Kemal A. *Islamic Jurisprudence*. Delhi: Adam Publishers & Distributor, 1994.

Fauzi, Moh. *Sejarah Sosial Fikih*. Semarang: Walisongo Press, 2017.

_____. *Ilmu Fikih Sosiologis*. Semarang: Rafi Sarana Perkasa, 2021.

_____."Pembaruan Pembuktian Perkosaan (Sebuah Upaya Perlindungan terhadap Perempuan), *SAWWA Jurnal Studi Gender dan Anak, Volume 5, Nomor 2, April 2011,* hlm. 59-69.

_____."Humanisasi Hukum Pidana Islam: Kajian tentang Perzinaan dan Qadhaf", *NURANI Jurnal Kajian Syari'ah dan Masyarakat, Volume 6, Nomor 2, Desember 2006,* hlm. 189-206.

Fauzi, Syarif Fauzi Muhammad. *Mabadi' al-Tasyri' al-Jina'iy al-Islamy*. Jeddah: Maktabah al-Khadamat al-Haditsiyyah, t.th.

Husein Muhammad. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Ghinanta Mannika, "Studi Deskriptif Potensi Terjadinya Kekerasan Seksual pada Remaja Perempuan", dalam *Calyptra: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Universitas Surabaya,* Vol. 7, No. 1, 2018, hlm. 2541-2542.

Hamidah, Tutik. *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.

Ibn Rusyd, *Bidayatul Mujtahid wa Nihayatul Muqtashid,* Juz II. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.

Ibnu `Ābidin, Muḥammad Amin. *Ḥasyiyah Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār fī Syarh Tanwīr al-Absār*, Juz IV. Beirūt: Dār al-Fikr, 1979.

Ibnu Ḥazm, Abū Muhammad `Ali b. Ahmad b. Sa`id. *Al-Muḥallā bi al-Āthār*. Beirut: Dar al-Afaq, t.th.

Ibnu Juzayy al-Kalabiy. *Al-Qawānīn al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dar al-

Kutub al-`Ilmiyyah, 1998.

Ibnu Mandhur, Muhammad b. Mukarram al-Anshari. *Lisan al-`Arab*, Juz XIV. Kairo: al-Muassasah al-Mishriyyah, t.th.

Ibnu Qudāmah, al-Maqdisi al-Ḥanbalī, Muḥammad. *Al-Mughnī*. Beirūt: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1992.

Ibnu Rusyd. *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtaṣid*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t.th.

Ibnu Sanan, Muhammad bin 'Ali. *Al-Janib al-Ta'zir fi Jarimah al-Zina.* T.Kt: T.Pn., 1982.

Ibnu Taymiyyah. *Majmu' Fatawa,* Juz XXVIII. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ilyas, Hamim (*et.al.*). *Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-Hadis "Misoginis"*. Yogyakarta: PSW IAIN SUKA & Ford Foundation, 2003.

'Imarah, Mustafa Muhammad. *Jawahir al-Bukhari wa Syarh al-Qustalany*. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, 1371 H.

Irwan Abdullah (*et.al.*). *Islam dan Konstruksi Seksualitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Jaringan Jawa Tengah Anti Kekerasan Seksual, *Press Release* "Urgensi RUU Tindak Pidana Penghapusan Kekerasan Seksual" dari berbagai sumber.

Kansil, C.S.T. *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1989.

Komnas Perempuan. *Naskah Akademis Rancangan Undang Undang Penghapusan Kekerasan Seksual*. 2016.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *A History of Islamic Law in Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2000.

Marlia, Milda. *Marital Rape Kekerasan Seksual terhadap Istri*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007.

Nina, Surtiretna. *Bimbingan Seks Pandangan Islam dan Medis*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996.

Qutb, Sayyid. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.

Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Rawwas Muhammad, Qal`ah Ji. *Mausu`ah `Umar bin al-Khattab*. Beirut: Dar an-Nafa'is, 1989.

Roberts, Robert. *The Social Laws of The Qoran*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1977.

Salam Madzkur, Muhammad. *Al-Qadla' fi al-Islam.* Kairo: Dar al-Nahdlah, 1964.

Salsabila Putri, dkk, "Kekerasan Seksual dan Keterkaitannya sebagai Faktor Pemicu *Generalized Anxiety Disorder*", dalam *Jurnal HARKAT: Media Komunikasi Gender, Vol. 17, No. 1, 2021, hlm. 10*.

Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: the Shape of Ideas to Come*. Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

Sayyid Qutb. *Al-'Adalah al-Ijtima'iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, t.th.

Sayyid, Balwa. *Al-'Afw 'an al-'Uqubah fi al-Fiqh al-Islamy wa al-Qanun al-Wad'iy*. Kairo: Dar al-Manar, 1978.

Shabbir, Mohammad. *Outlines of Criminal Law and Justice in Islam*. Selangor: International Law Book Services, t.th.

Sidqi, 'Abd al-Rahim. *Al-Jarimah wa al-'Uqubah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Mesir: Maktabah al-Nahdlah al-Misriyyah, 1987.

Sodik, Mochamad (ed.). *Telaah Ulang Wacana Seksualitas.* Yogyakarta: PSW UIN SUKA & CIDA, 2004.

Sri Suhandjati Sukri. *Islam Menentang Kekerasan terhadap Istri*. Yogyakarta: Gama Media, 2004.

Subhan, Zaitunah. *Al-Qur'an & Perempuan Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*. Jakarta: Prenada Media Group, 2015.

_____. *Tafsir Kebencian Studi Bias Gender dalam Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 1999.

Syahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu`ashirah*. Damaskus: al-Ahali, 1990.

Syaltut, Mahmud. *Al-Islam `Aqidah wa Syari`ah*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

_____. *Al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Qalam, 1966.

Tahido Yanggo, Huzaemah. *Fikih Perempuan Kontemporer*. Bogor:

Ghalia Indonesia, 2010.

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka, 1994.

Umar, Nasarudin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an.* Jakarta: Paramadina, 1999.

UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Pengesahan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, pada tanggal 24 Juli 1984.

UU Nomor 12 Tahun 2022 tentang Tindak Pidana Kekerasan Seksual.

UU Nomor 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan dalam Rumah Tangga.

UU Nomor 21 Tahun 2007 tentang Tindak Pidana Perdagangan Orang.

UU Nomor 20 Tahun 2001 tentang Perubahan UU Nomor 31 Tahun 1999 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi.

Utami Zakiah Noviani, dkk, "*mengatasi dan Mencegah Tindak Kekerasan seksual pada Perempuan dengan Pelatihan Asertif*", dalam *Jurnal Penelitian & PPM*, Volume 5, Nomor 1, April, 2018, hlm. 50.

Washil, Nashr Farid. *Nadlariyah al-Da`wa wa al-Itsbat fi al-Fiqh al-Islami*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2002.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London: George Allen and Unwin LTD, 1971.

Yonna Beatrix Salamon dan Anna Maria Salamon, "kekerasan Seksual terhadap Perempuan (Kajian Perbandingan Indonesia-India)", dalam *Balobe Law Jurnal, April, Volume 2, Nomor 1, 2022, hlm. 9.*

BIODATA PENULIS

Dr. Moh. Fauzi, M.Ag, dengan nama populernya Fauzi Umma ini lahir di Kudus 17 Mei 1972. Suami dari Umi Zaidah, S.Ag dan ayah dari M. Barra Idealis Faza, M. Azra Reformis Faza, dan M. Mahir Spiri- tualis Faza ini setelah menamatkan pendidikannya di *Madrasah Ibtidāiyyah* (MI) Al-Khurriyyah II di Desanya melanjutkan di MI *Tasywīquṭṭullāb Salafiyyah* (TBS) Kudus hanya satu tahun. Setelah itu melanjutkan *Madrasah Tsanawiyah* (MTs) dan *Madrasah `Āliyah* (MA) di *Madrasah* yang sama.

Setelah itu, dia melanjutkan studi di Fakultas Syari`ah IAIN (sekarang UIN) Walisongo Semarang, lulus Tahun 1996, dan melanjutkan studi S.2 di almamaternya dengan mengambil konsentrasi Pemikiran Hukum Islam, lulus Tahun 2000. Kedua jenjang studi ini diselesaikannya dengan predikat *cumlaude*. Pada Tahun 2009, dia berhasil menyelesaikan Studi S.3 di IAIN (sekarang UIN) Ar-Raniry Banda Aceh dengan predikat kelulusan Ujian Promosi *cumlaude*.

Selain sebagai dosen FISIP UIN Walisongo dalam bidang ilmu Hukum Islam (Fikih), dia juga aktif sebagai pegiat, fasilitator dan pendamping dalam pemberdayaan masyarakat terkait isu Gender dan Anak. Aktivitas dalam isu gender dan anak sudah digelutinya sejak masih studi di S.1 dengan aktif di organisasi yang *concern* dalam isu gender ini, seperti organisasi kemahasiswaan An-Niswa. Setelah menjadi dosen, Fauzi Umma langsung aktif sebagai Pengurus PSW (Pusat Studi Wanita) yang berubah menjadi PSG (Pusat Studi Gender) sampai berubah menjadi PSGA (Pusat Studi Gender dan Anak). Pada Tahun 2010-2013 Fauzi Umma menjadi laki-laki pertama kali yang menjabat Ketua PSGA di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN). Pada saat menjabat sebagai Ketua PSGA ini, Lembaga yang dipimpinnya menjadi satu-satunya PSGA di bawah PTKIN yang mendapat dana hibah dari Direktorat Jen- deral Pendidikan Tinggi (Dikti) Kemendikbud RI Tahun 2011. Selainitu, Fauzi Umma juga berhasil menginisiasi pertama kali Program

Keluarga Sakinah Award di IAIN Walisongo sebagai bentuk apresiasi terhadap dosen atau tenaga kependidikan yang berhasil mewujudkan kehidupan keluarganya yang sakinah.

Di luar kampus, Fauzi Umma juga aktif di organisasi yang concern dengan isu gender, anak dan kesehatan reproduksi dengan menjadi Pengurus Harian Daerah (PHD) Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) Jawa Tengah sejak tahun 2014 sampai sekarang. Fauzi Umma juga dipercaya sebagai fasilitator handal dalam program Pengarusutamaan Gender (PUG) bidang Pendidikan di Dinas Pendidikan Provinsi Jawa Tengah selama tahun 2007-2013, PUGdan PUHA (Pengarusutamaan Hak Anak) di Dinas Pemberdayaan Perempuan Perlindungan Anak, Keluarga Berencana Provinsi Jawa Tengah (2011-2022). Selain itu, dia juga sebagai fasilitator pendampingan masyarakat dalam Program Dialog Warga untuk Kesetaraan gender dengan *pilot project* wilayahnya di Jawa Tengah dan Nusa Tenggara Barat yang diinisiasi oleh Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak RI bekerja sama dengan GIZ sebuah Lembaga Teknis Pemerintah German. Fauzi Umma juga pernah menjadi tim fasilitator pemberdayaan pesantren dengan fokus penguatan *life-skill* bagi santriwati di Pesantren Darul Falah Jekulo Kudus (2005-2006) dan di Pesantren Roudlotul Muttaqin Polaman Mijen Semarang (2007-2008) yang dibiayai Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Kementerian Agama RI.

Karya ilmiah berupa buku yang sudah dipublikasikan: salah satu kontributor buku *Bias Gender dalam Pemahaman Islam* (Gama Media Yogyakarta, 2002) dan *Pemahaman Islam dan Tantangan Keadilan Gender* (Gama Media Yogyakarta, 2002), *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Gama Media Yogyakarta, 2002), *Islamis Versus Sekularis* (Walisongo Press Semarang, 2008), *Formalisasi Syari`at Islam di Indonesia Problem dan Solusi* (Walisongo Press Semarang, 2009), *Sejarah Sosial Fikih* (Walisongo Press Semarang, 2017), *Ilmu Fikih Sosiologis* (Rafi Sarana Perkasa, 2021), dan *Fikih Anti Kekerasan Seksual* (Pustaka Pelajar, 2023).

WALISONGO

Kekerasan seksual merupakan perilaku yang sudah ada bersamaan dengan adanya interaksi manusia dalam kehidupan masyarakat. Namun akhir-akhir ini, kekerasan seksual menjadi *trending issues* karena semakin banyak terkuaknya tindakan kekerasan seksual di berbagai lembaga, baik formal maupun informal.

Fikih, baik didefinisikan sebagai disiplin ilmu tentang hukum syara' maupun sebagai kumpulan hukum syara' yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci, merupakan produk hasil *ijtihad* manusia (Ulama'), bukan hukum yang langsung ditentukan oleh Allah.

FIKIH ANTI KEKERASAN SEKSUAL ditulis dengan latar belakang penjelasan di atas dan menggunakan kategori pembidangan fikih berdasarkan isu. Anti terhadap segala bentuk kekerasan seksual yang diungkapkan dengan memakai istilah khas fikih berserta terjemahan Indonesia-nya merupakan intisari buku ini.

Isi buku ini mengelaborasi upaya preventif fikih supaya tidak terjadi kekerasan seksual melalui berbagai larangan: mengumbar pandangan mata, berduaan (*khalwati*), cerita vulgar persenggamaan, dan berbagai perintah: berbusana yang etis, memisah tempat tidur anak laki-laki dan perempuan yang menginjak usia remaja, dan menikah bagi remaja yang sudah matang usia dan psikisnya. Juga dituliskan upaya kuratif fikih dengan mengungkap jenis dan sanksi bagi pelaku kekerasan seksual.

Dengan membaca buku ini, pembaca diharapkan menjadi waspada sehingga tidak menjadi pelaku kekerasan seksual. Akan muncul pula pemahaman terhadap pemahaman substansi fikih tersebut, sehingga masyarakat memiliki kesadaran yang tinggi agar dirinya tidak menjadi korban kekerasan seksual.

ISBN 978-623-236-346-5
9 786232 363465
PUSTAKA PELAJAR
Penerbit Pustaka Pelajar
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail:pustakapelajar@yahoo.com
website:pustakapelajar.co.id